

- Draft (2003) -

Gli animali tra giustizia e diritti

di Francesco Viola

La questione dei diritti degli animali non può prescindere da un'osservazione iniziale che nessuno può contestare: prima della comparsa dell'uomo sulla terra non si può dire che gli animali avessero diritti. Nei confronti di chi avrebbero potuto averli? Non certo dei loro simili. Con la comparsa dell'uomo, invece, ha senso porsi la questione se anche gli animali nonumani abbiano diritti. Invece per gli uomini i diritti si pongono nel momento stesso della loro comparsa sulla terra. Perché mai questa differenza? E cosa significa per la nozione stessa di "diritti"?

La prima e più desolante risposta è che con l'uomo entra nel mondo il più temibile e feroce predatore che esista. Il suo comportamento è minaccioso innanzi tutto per i propri simili e poi anche per gli altri esseri e per la stessa natura nel suo complesso. In questa luce i diritti sono da intendersi come una difesa nei confronti dell'infinita varietà di minacce inventate dall'essere umano.

Per quanto riguarda i diritti umani, possiamo constatare che ogni diritto e ogni categoria di diritti sono rivolti o a proteggere le azioni e le scelte degli individui e dei gruppi sociali da indebite interferenze esterne o a garantire agli esseri umani l'accesso ai mezzi per una piena realizzazione del loro benessere. L'aggiunta crescente di nuovi diritti indica spesso la presenza di nuove minacce alla dignità umana. Ad esempio, proclamare il diritto alla protezione dell'identità genetica nei confronti delle sue possibili manipolazioni ha senso solo qualora queste operazioni d'ingegneria genetica sono realizzabili, cosa ormai ampiamente dimostrata dalla scienza e dalla tecnica. Il diritto alla *privacy* acquista un'importanza cruciale per l'esistenza di banche dati elettroniche di

facile accesso. I diritti seguono, dunque, la crescita del potere dell'uomo sull'uomo, apprestando sempre nuovi strumenti di tutela.

La pericolosità dell'uomo non riguarda solo l'altro uomo, ma – come s'è detto – anche gli altri esseri viventi e la natura nel suo complesso. Se vogliamo ancora usare una dicotomia della modernità di origine cartesiana e kantiana, il potere dell'uomo non minaccia soltanto il mondo della libertà, ma anche quello della necessità fisica e biologica. Ma questo fatto ha ben poco interessato il mondo del diritto e solo marginalmente quello della morale. Per secoli l'oggetto proprio del diritto naturale è stato soltanto la natura umana. Nei confronti della natura nonumana l'uomo s'è attribuito un diritto assoluto e sovrano, cioè senza limiti morali. Alla massima kantiana dell'uomo come *fine* s'è accompagnata quella della natura come *mezzo* e della spiritualità s'è fatto un privilegio piuttosto che una responsabilità.

«Il rispetto si riferisce sempre soltanto alle persone, non mai alle cose. Le cose possono far nascere in noi la propensione e, se sono animali (per esempio, cavalli, cani, ecc.), persino l'amore o anche la paura, come il mare, un vulcano o una bestia feroce, ma non mai il rispetto»¹.

La mancanza di rispetto nei confronti del mondo della necessità non è stata vantaggiosa per l'uomo stesso. Oggi l'inquinamento dell'aria, dell'acqua e della terra ha raggiunto livelli tali da mettere in pericolo la stessa sopravvivenza dell'uomo. Ma questa è una ragione utilitaristica a sostegno di un cambiamento nella considerazione della natura. Più in profondità c'è da rendersi conto che questa necessità è divenuta non più *necessaria* dal momento che è stata violata e manipolata.

Fin quando l'uomo non è stato capace di modificare l'ordine della natura non umana, questo gli appariva come *necessario*, cioè come un insieme di leggi fisiche e biologiche che non potevano essere violate senza cadere nel caos. Questa necessità era fornita di valore morale solo nella misura in cui veniva interpretata come volontà divina. Ma la scienza moderna non aveva bisogno di questa *ipotesi* e, quindi, tale necessità ai suoi occhi era completamente sfornita di significato etico. Ma, quando la tecnica ha mostrato la possibilità di

¹ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1982, p.94.

modificare e, persino, di sostituire l'ordine della natura, allora ci si chiede se sia *giusto* o meno tutelare tale ordine. Acquista, pertanto, senso domandarsi se questa “necessità”, divenuta non necessaria, debba essere rispettata e fino a che punto. Infatti, nella misura in cui la “necessità” è legata all'impossibilità di scelta e alla mancanza di alternative, si sottrae totalmente alla problematica etica e alla regolamentazione giuridica, semmai è essa stessa produttiva di diritto (*ex facto oritur ius*). Ma ora c'è da chiederci se dobbiamo volere che l'ordine del mondo resti quello stesso che l'uomo ha trovato nella sua comparsa sulla terra e che, tra l'altro, l'ha resa possibile. Quando quest'interrogativo supera il piano meramente utilitaristico per divenire quello stesso del valore di quest'ordine degli esseri, allora ci troviamo di fronte ad una vera e propria questione morale e, quindi, giuridica².

In questa luce ha senso chiedersi se questa necessità divenuta di fatto non necessaria lo sia sul piano etico, cioè se abbia “diritto” ad essere protetta dal potere dell'uomo. Si potrebbe forse dire che i diritti della libertà si oppongono ai “diritti” della necessità? Kant inorridirebbe di fronte a questo modo d'esprimersi e tuttavia la “necessità” della natura nonumana ha assunto un significato etico (o comunque è divenuto luogo d'interrogativi etici) nel momento in cui la tecnica moderna ha mostrato che essa non è l'unico modo d'essere possibile, ma solo una delle forme d'essere e precisamente quella non prodotta dall'uomo.

Questo – credo – è il quadro di sfondo più corretto per sviluppare la problematica dei diritti degli animali³. È appena il caso di ricordare che questo *incipit* non è gradito né agli animalisti né agli ecologisti. Non è accettato dai primi, perché sembra allontanare gli animali dall'uomo e li assimila alla natura inanimata. Gli animalisti, al contrario, sostengono che l'animale ha diritti per il fatto che è simile ed uguale a quell'essere che ha indubbiamente diritti, cioè all'uomo. Non è accettato dagli ecologisti, perché sembra separare l'uomo dall'ordine del mondo inteso come oggetto del suo potere. Gli ecologisti, al

² Cfr. il mio *Stato e natura*, Anabasi, Milano 1995.

³ Cfr., per un primo approccio, L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari 1997.

contrario, considerano l'uomo stesso come un elemento di valore eguale a quello degli altri elementi dell'ecosistema, il cui equilibrio generale deve essere preservato⁴. Umanisti⁵, animalisti ed ecologisti sono, ovviamente, in profondo dissenso sul modo di considerare gli animali e i loro diritti. Per inciso preciso che qui considero queste differenti concezioni come etiche vere e proprie, in quanto rivolte ad individuare ciò che ha "valore".

Nonostante questi dissensi, insisto sulla necessità logica di assumere come indiscussi e indiscutibili presupposti del nostro discorso sui diritti degli animali questi tre principi: 1) l'ordine del mondo include in sé anche la specie umana (contro gli umanisti); 2) tra tutti gli esseri che fanno parte dell'ordine del mondo gli esseri senzienti hanno un valore particolare (contro gli ecologisti); 3) i diritti sono entrati nel mondo con l'uomo (contro gli animalisti e gli ecologisti)

Queste presupposizioni possono essere accettate da tutti senza pregiudicare la soluzione finale. Infatti, il fatto che la specie umana faccia parte della natura in senso complessivo non significa necessariamente che abbia uguale valore degli altri esseri animati e inanimati; il fatto che gli esseri senzienti abbiano un valore particolare non significa necessariamente sia che all'interno di questa categoria tutti abbiano uguale valore, sia che la categoria stessa degli esseri senzienti abbia un valore indipendente dall'ecosistema complessivo; il fatto che i diritti siano entrati nel mondo con l'uomo non significa necessariamente che gli uomini siano gli unici titolari di diritti. Queste sono, dunque, le questioni che bisogna affrontare e che discuteremo in quest'ordine: il rapporto uomo-natura, la categoria degli esseri senzienti, la titolarità dei diritti.

L'opportunità di inquadrare il discorso specifico sui diritti degli animali in quest'ampio contesto è dettata dalla constatazione di un difetto frequente nelle trattazioni etiche contemporanee riguardanti la bioetica e l'ecologia, cioè

⁴ Per le divergenze fra animalisti ed ecologisti cfr., ad esempio, B.G. Norton (a cura di), *The Preservation of Species. The Value of Biological Diversity*, Princeton U.P., Princeton 1986.

⁵ Chiamo per comodità "umanisti" i sostenitori dell'antropocentrismo, cioè della superiorità assoluta dell'uomo nei confronti degli altri esseri della natura e della finalizzazione di questi al benessere e alla realizzazione della vita umana.

nell'attenzione esclusiva per i problemi specifici senza curarsi delle implicazioni dei principi adottati o delle soluzioni proposte in altri ambiti della problematica morale⁶. Galvanizzati da una rivendicazione morale non rare volte legittima, si è disattenti nei confronti dell'effetto di una frammentazione dell'universo etico. Il rischio è quello del sorgere di etiche settoriali, attente al comportamento umano nei differenti settori, ma incapaci di rendere possibile l'edificazione di una personalità morale non contraddittoria e unitaria. Non c'è, dunque, soltanto il problema se gli animali abbiano o meno diritti, ma anche quello di offrire una soluzione che contribuisca allo sviluppo unitario della vita morale dell'uomo, poiché alla fin dei conti quella dei diritti degli animali è una questione "umana".

Il rapporto uomo-natura

È senza dubbio la presenza della cultura a rendere problematico il rapporto dell'uomo con la natura. La cultura è un ordine artificiale edificato dall'uomo per abitare la natura e trovare il suo posto nel mondo. La cultura dà all'uomo la convinzione di aver preso congedo dalla natura, di averla oltrepassata, riducendola ad oggetto di pensiero e di azione. Quanto più la cultura si va raffinando ad opera del sapere scientifico e tecnologico, tanto meno l'uomo si auto-comprende come elemento della natura. L'uomo come essere naturale appartiene al nostro passato, a cui pensiamo a volte con orrore e a volte con nostalgia.

La natura torna a ripresentarsi all'attenzione dell'uomo ogni qual volta la cultura entra in crisi. Lo spaesamento che ne deriva è il segno di quanto sia problematico per l'uomo pensarsi come un essere naturale fra gli altri. Questa *scimmia nuda* è di per sé un animale manchevole destinato all'estinzione senza la cultura⁷. Ed allora, se è vero che la natura indica un ordine che rende possibile la sopravvivenza e lo sviluppo degli esseri che lo abitano, allora deve

⁶ Ho cercato di evidenziare gli effetti perversi di un orientamento del genere nel mio *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997, a cui rinvio una volta per tutte per un'esposizione più articolata delle tesi qui presentate.

⁷ Fondamentali sono a questo proposito le riflessioni di Arnold Gehlen.

dirsi che l'uomo è *per natura* un essere culturale. La cultura è la sua natura, ma è insieme l'oltrepassamento della natura. Questa è la situazione eccentrica dell'uomo: la *sua natura* lo distanzia dalla *natura*.

La cultura stessa è l'ambito della natura trasformata dall'uomo, cioè – secondo l'espressione di Arnold Gehlen – «il nido costruitosi dall'uomo nel mondo». Nell'uomo stesso si compie, dunque, questa simbiosi inscindibile tra natura e cultura: è un *animale*, e in questo senso è natura, ma un animale di *cultura* e in questo senso è storia. Se quest'armonia vien meno, l'uomo perde il contatto con se stesso e si smarrisce. Egli scopre così che la natura è anche dentro di lui. Bisogna riconoscere che gli animali nonumani non hanno una propria cultura, ma semmai partecipano a quella umana. Non hanno una propria storia se non quella naturale della loro specie.

Resta il fatto che la presenza dell'uomo conferisce un'ambiguità al concetto di natura. Da una parte, la natura è l'ordine del mondo a prescindere dall'opera dell'uomo; dall'altra, include in sé anche la natura umana che ha bisogno della cultura per realizzarsi. In quest'ultimo senso la natura ingloba in sé il concetto di cultura, che però è un ordine prodotto dall'uomo e che può entrare in conflitto con l'ordine naturale degli esseri.

La dicotomia tra natura e artificio ha raggiunto nel nostro tempo punte massime di tensione. L'artificio minaccia seriamente le sue stesse basi naturali con il rischio di una catastrofe dell'ordine del mondo. Non è un caso se si tende a sostituire il concetto stesso di cultura con quello di "artificio". Si coltiva qualcosa di preesistente, mentre l'artificio rimanda al fare costruttivo e creativo il cui prodotto si sostituisce a quello naturale, come la protesi all'organo difettoso. La cultura indica sviluppo, l'artificio sostituzione e surrogazione.

C'è, dunque, un mondo culturale che si pone in continuazione con l'ordine degli esseri e un mondo che tende a sostituirlo più o meno completamente. In questo scenario si colloca il problema della considerazione degli animali nonumani e dei loro diritti. Se non esistesse la cultura e, a maggior ragione, se non esistesse la sua potenziale minaccia all'ordine del mondo, non avrebbe

senso parlare di diritti degli animali, così come non ha senso (con buona pace della *Deep Ecology*) parlarne per le rocce e per gli alberi. Ma la cultura esiste, dato che c'è l'uomo, e non è determinata da leggi fisiche o biologiche, perché è opera della ragione e della libertà. Ed allora ha senso chiedersi: perché dobbiamo rispettare l'ordine naturale del mondo in cui rientrano gli animali nonumani e anche – nei termini in cui s'è detto – l'uomo stesso? E se non v'è questa necessità morale nei confronti del sistema dell'universo, perché mai dovremmo rispettare proprio gli animali nonumani e l'uomo stesso? Aristotele ha affermato che per un leone la morte dell'uomo divorato è naturale, ma che per l'uomo divorato è violenta. Cosa dobbiamo dire della morte di un leone in una battuta di caccia? Per il leone abbattuto essa è indubbiamente violenta, ma per l'uomo è violenta o naturale?

Il fatto è che la ragione e la libertà, da cui ha origine la cultura e l'artificio, sono proprio ciò che distingue l'uomo dalla natura nel primo senso e gli permette di metterla in questione e di oltrepassarla. Ma è possibile intendere la stessa ragione e la stessa libertà come facenti parte dello stesso ordine degli esseri, cioè come elementi della natura? È possibile intendere la natura come sostrato necessario della ragione e della libertà umane?

La profonda eterogeneità della libertà nei confronti della natura ha spinto a considerare quest'ultima solo come il regno della materia e della vita puramente biologica. Uno dei risultati di quest'orientamento, inteso come obbligato o necessario, è stata la scissione interna dello stesso essere umano. Secondo Cartesio è impossibile concepire l'unità dell'anima e del corpo e secondo Kant l'uomo abita al contempo il mondo dei fenomeni e il regno della libertà, che sono due sfere fra loro assolutamente incomunicabili. Di conseguenza è divenuta impossibile una visione unitaria dell'uomo, cioè la stessa antropologica filosofica. Sartre intende l'uomo come libertà assoluta, senza essenza e senza essere, come pura trascendenza finita. Il fatto che l'uomo abbia un'apparenza esteriore, il fatto che non solo vede ma anche è visto, lo trasforma in un oggetto ed è letale per la sua libertà. Per questo l'inferno sono gli altri. Lo sguardo degli altri è uno sguardo scientifico, essere

visti come un fenomeno oggettivo, ma con ciò stesso essere risucchiati nel determinismo e nel funzionalismo delle leggi della natura⁸.

Il fatto che l'uomo debba nascondere il suo essere naturale per riaffermare la sua libertà, ha prodotto una concezione della persona del tutto indipendente dalla sua corporeità. È stata efficacemente chiamata il *personismo* ed è insieme la negazione della rilevanza morale della natura come tale e la possibilità di attribuire i caratteri della persona a corporeità nonumane. Infatti, se la corporeità umana non è più il segno della persona, non v'è più alcuna ragione per distinguere l'uomo dagli altri esseri della natura e non v'è alcuna ragione per negare ad altri esseri la qualifica di "persone". Ci si chiede se anche gli animali sono "persone" e se lo diverranno anche le intelligenze artificiali del futuro. E ciò è legittimo se è vero che essere persona significa essere un soggetto cosciente e agente del tutto vuoto di identità e di qualità. La connessione tra l'io e la sua dotazione corporea e psicologica è considerata come del tutto accidentale. Le sue percezioni, le sue passioni e le sue capacità sono "sue", ma non sono il sé (*self*). Sono un vestito da indossare o smettere a piacimento. In futuro si potranno impacchettare gli stati mentali e trasferirli da persona a persona. Si potranno, così, avere gli stessi sentimenti di un'altra persona e percepire come un altro percepisce. Ma in realtà questi stati mentali non hanno identità, sono percezioni senza soggetto, un "si sente" che viaggia per il mondo. Acquisterà così pieno significato l'affermazione di Parfit: uccidere un uomo è male, ma uccidere una persona è ancor peggio⁹.

La considerazione della natura e della libertà come mondi radicalmente separati ha, dunque, prodotto dapprima una scissione interna dell'uomo e poi, per logica conseguenza, la perdita d'identità dell'uomo stesso. E così quest'essere, che ha introdotto nel mondo il regno della libertà, ora non trova

⁸ Cfr. R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige. Essays zur Anthropologie*, Piper, München 1987.

⁹ Su questi temi cfr. il mio *La custodia della persona umana nell'era tecnologica*, in M.M. Rossi e T. Rossi (a cura di), *Persona Humana, Imago Dei et Christi in Historia*, vol. I, Angelico U. P., Roma 2002, pp. 51-68.

più nella sua natura alcuna ragione per rivendicare la sua partecipazione ad esso¹⁰. La filosofia dell'uomo non coincide più con la filosofia della persona.

Ora i difensori dei diritti degli animali sono chiamati a prendere posizione nei confronti di queste assunzioni filosofiche di fondo sull'ordine del mondo. Devono rendersi conto che il personismo, che consente di riconoscere agli animali una certa qual partecipazione al mondo delle persone, è l'ultimo figlio del dualismo metafisico di Cartesio, che considerava gli animali come pure e semplici macchine. In più c'è da chiedersi se sia vantaggioso per il rispetto degli animali quella detronizzazione dell'uomo dal regno della libertà, che – come s'è visto – è l'esito ultimo del processo avviato da Cartesio.

È ormai evidente che dobbiamo distinguere la natura dalle concezioni della natura. Non si può parlare della natura senza muoversi sempre all'interno di prodotti culturali, quali sono le concezioni della natura. Il dualismo dei regni non è per nulla obbligato ed è esso stesso l'opera di una cultura, quella della scienza moderna e dell'illuminismo filosofico. Oggi essa viene contestata anche dal punto di vista della scienza.

È interessante notare che si sono riscontrati nella natura comportamenti non funzionali a qualcosa e in un certo senso *gratuiti*, in quanto diretti alla pura e semplice manifestazione dell'essere e del vivere. Il biologo Adolf Portmann, ad esempio, ha sostenuto che la spiegazione della varietà delle forme vitali non deve cercarsi soltanto nella conservazione individuale o della specie, ma nell'*autopresentazione*, cioè nell'apparire alla luce, che è il contrario del nascondersi agli occhi degli altri di Sartre. Portmann ha studiato la differenza tra le parti nascoste e quelle visibili delle piante, tra le radici e le gemme. Tutto ciò che è nascosto è informe e privo di bellezza, ma ciò che appare alla luce desidera farsi vedere dagli altri esseri. Agli organi della vista corrispondono gli organi dell'essere visto. Vi sono strutture specifiche del *riconoscimento*, del farsi riconoscere. L'interpretazione del piumaggio degli uccelli sulla base soltanto della funzionalità nel volo o della riproduzione è insufficiente e deve essere

¹⁰ Cfr. E.T. Olson, *L'animale umano. Identità e continuità biologica*, trad. it. di S. Levi, McGraw-Hill Libri Italia, Milano 1999.

integrata con la rilevanza dell'apparire per attrarre su di sé o distogliere da sé. Si tratta di un'affermazione di sé e della propria distinzione dagli altri esseri. È appena il caso di notare che questa teoria del riconoscimento era già ben conosciuta dalla metafisica classica, che conferiva all'ente naturale l'essere per sé e la struttura del fine per sé sulla cui base formiamo una comunità di esseri naturali¹¹.

Anche le osservazioni e gli studi etologici di Conrad Lorenz hanno mostrato quanto possa essere fuorviante applicare alla natura soltanto le categorie utilitaristiche o di vantaggio selettivo. Negli animali possiamo notare atteggiamenti di amicizia e di affetto del tutto simili a quelli umani. Essi non solo sono capaci di gesti disinteressati, ma hanno anche un certo grado di coscienza e strutture di pensiero. Laddove c'è gratuità e disinteresse, c'è senza dubbio qualcosa che mette in comunicazione con il regno della libertà¹².

Se l'ordine degli esseri è unitario, cioè comprende a pieno titolo anche l'uomo, allora si pone in modo particolare il problema delle sue relazioni interne. Infatti, se la natura è intesa come pura e semplice exteriorità, le differenze sono poco significative e tutto appare agli occhi dell'uomo come un oggetto su cui stendere le mani. Secondo Hobbes conoscere la natura vuol dire sapere cosa farne dopo essersene impadroniti. Ma, se l'ordine degli esseri comprende anche l'uomo, allora s'impone l'idea che gli esseri non abbiano tutti lo stesso valore. Se l'uomo ha più valore di una pietra, allora c'è da chiedersi se non dobbiamo riconoscere un valore differenziato anche agli altri esseri della natura. Gli animalisti questo lo sanno bene e non accettano che gli animali abbiano lo stesso valore delle piante. E tuttavia rifiutano che gli uomini abbiano un valore superiore agli animali. In base a quali argomenti possono accettare nell'un caso e rifiutare nell'altro l'assunzione di una differenziazione nel valore degli esseri? Sembrerebbe che per coerenza

¹¹ Cfr. A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, trad. it. di B. Porena, Adelphi, Milano 1969.

¹² Cfr. K. Lorenz, *L'anello di re Salomone*, trad. it. di L. Schwarz, Adelphi, Milano 1989 e anche D. Griffin, *L'animale consapevole*, trad. it. di A. Suvero, Boringhieri, Torino 1979.

dovrebbero o accettarlo sempre come gli umanisti o rifiutarlo sempre come gli ecologisti.

In generale è diffusa la convinzione che considerare le differenze fra gli esseri come significative vuol dire introdurre nella natura il principio gerarchico e che quest'ultimo debba intendersi come una finalizzazione dell'inferiore al superiore. E tuttavia, se annulliamo il ruolo delle differenze, la distinzione degli esseri scompare, la natura non è altro che un unico flusso di materia e quelli che chiamiamo "esseri naturali" sono come le onde del mare, cioè puro movimento instabile e transeunte dello stesso sostrato.

Il concetto di "ecosistema" (a differenza di quello di "ambiente") è radicalmente anti-gerarchico. Esso indica una zona della superficie terrestre in cui vivono insieme diverse specie di esseri legati tra loro da rapporti mutuamente condizionantesi. Nessuno di questi esseri ha più valore degli altri, perché ognuno ha bisogno degli altri per esistere. L'ecosistema è una rete di relazioni orizzontali. Ogni suo elemento ha un valore non in se stesso, ma solo in quanto è un elemento indispensabile di un tutto sistemico. Ciò che ha veramente valore è questa totalità in equilibrio. Secondo quanto afferma il padre della *Deep Ecology* e dell'etica della terra (*land ethics*), non dovremmo dire "Proteggiamo le foreste tropicali", ma "Sono parte delle foreste tropicali che mi proteggono"¹³. Il vero e proprio essere naturale è la totalità della natura; al suo interno non ci sono esseri distinti, ma relazioni¹⁴.

Per inciso vorrei far notare quanto quest'idea apparentemente anti-umanistica dipenda dall'antropocentrismo: se si è dipendenti, non si è (o non si ha) un essere distinto, ma si è tutt'uno con ciò da cui si dipende, come il braccio non è un essere indipendente dal corpo. Così il bambino non ancora nato è considerato parte dello stesso essere della madre. Questa è una chiara trasposizione del principio liberale di autonomia in termini evolucionistici e materialistici. D'altronde in questo non si può dar torto agli evolucionisti: se si

¹³ A. Leopold, *A Sandy County Almanac and Sketches Here and There* (1949), Oxford U.P., Oxford 1968.

¹⁴ Per le concezioni ecologiche principali cfr. M. Tallacchini (a cura di), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e pensiero, Milano 1998.

assume il principio antropocentrico di autosufficienza, dato che nessun essere della natura è autosufficiente, allora non resta che negare il carattere significativo della distinzione degli esseri, e ciò deve valere anche per l'uomo. Proprio per sfuggire a quest'argomentazione stringente gli umanisti si sarebbero inventati il regno della libertà come separato da quello della natura.

L'avversione anti-umanistica nei confronti del principio gerarchico non si esprime soltanto nei termini dell'ecologismo, che dà valore solo al tutto sistemico, ma anche nei termini dell'animalismo, volto a riconoscere negli animali nonumani un valore intrinseco del tutto analogo a quello attribuito agli esseri umani, eliminando la differenza ontologica dell'uomo.

Il rigetto del principio gerarchico degli esseri è motivato da una sua interpretazione in chiave dominativa. Si pensa che vi sia un'equivalenza tra la tesi della differenza ontologica e quella che afferma il diritto degli esseri superiori di sfruttare gli inferiori e dominare sulla loro vita. Per eliminare questo diritto si rigetta la differenza, cioè la distinzione tra l'umano e il nonumano. Alla distinzione ontologica si sostituisce quella quantitativa della maggiore complessità: si riconosce cioè (quando lo si riconosce) che nell'uomo le caratteristiche proprie agli animali raggiungono un grado maggiore d'intensità e di articolazione che, tuttavia, non può tradursi nei termini di un livello superiore. Si pensa che "superiorità" voglia dire necessariamente "subordinazione" e che la diversità possa essere ammessa solo nella misura in cui non metta in pericolo l'uguaglianza. Ma il prezzo che si è costretti a pagare per raggiungere questo risultato è troppo alto e si rivela esiziale per gli stessi valori che si vogliono difendere.

È mia convinzione che non si possa affermare che qualcosa ha un valore etico senza al contempo ammettere in qualche modo il carattere significativo della distinzione degli esseri e, quindi, il riconoscimento agli enti naturali di un essere per sé e agli esseri viventi anche di un fine per sé. Affinché qualcosa abbia valore sono necessarie due condizioni: questo "qualcosa" deve essere identificabile come un ente per sé e ci deve essere "qualcuno" che sia capace di valutare. La nozione stessa di "valore" lo richiede, perché *qualcosa vale per*

qualcuno. Se non v'è una soggettività in grado di valutare, niente ha propriamente “valore”¹⁵. Questa soggettività deve essere in grado di valutare in modo disinteressato o imparziale, se si vuole che questo valore sia riconosciuto come intrinseco e non già come meramente funzionale. Se vi sono valori in sé, vi debbono essere soggetti in grado di valutare in modo imparziale e di amare con benevolenza. Ciò richiede una soggettività, che, pur appartenendo a pieno titolo all'ordine degli esseri, sia in grado di conoscerlo e di valutarlo in modo disinteressato. Se, infatti, non appartenesse a quest'ordine, lo guarderebbe come oggetto da manipolare e, se non avesse la capacità di conoscerlo e di valutarlo con benevolenza e imparzialità, allora niente avrebbe propriamente valore, perché mancherebbe il soggetto per cui qualcosa ha valore. Insomma gli animali sarebbero privati dei loro difensori, cioè degli animalisti, l'ecosistema degli ecologisti, l'uomo degli umanisti. Si potrebbe solo ammettere che tutti questi esseri naturali hanno valore agli occhi di un Dio personale e forse anche creatore, ma non credo che questa soluzione sarebbe accettata da tutti con entusiasmo.

Se esiste un soggetto valutante siffatto, naturale e disinteressato, capace di conoscere con imparzialità e di amare con benevolenza, allora a rigore non si dovrebbe dire che sia “superiore” agli altri esseri. In senso stretto è superiore chi non appartiene alla “catena degli esseri” e ne fa il proprio oggetto di dominio oppure chi vi appartiene ma in posizione di forza autointeressata. Il lupo è superiore all'agnello (*superior stabat lupus*). Ma, se vi sono esseri il cui compito è quello di conoscere il bene e il male in modo imparziale e di apprezzare il valore di ciò che è, allora questi esseri *sono per* gli altri, il loro compito è quello della donazione di senso o, più esattamente, del riconoscimento dell'essere e dell'accettazione dell'alterità. Non si può dire che essi siano propriamente “superiori” nel senso della funzionalizzazione degli altri esseri al loro esclusivo benessere, cioè al modo in cui il lupo è superiore

¹⁵ Questa è anche la ragione per cui l'etica utilitaristica rigetta l'etica del valore, non essendo in grado di fondare la soggettività. Per questo ritengo contraddittori i tentativi di giustificare nell'ottica utilitaristica i diritti degli animali. Cfr., ad esempio, da ultimo V. Pocar, *Gli animali non umani. Per una sociologia dei diritti*, Laterza, Roma-Bari 1998.

all'agnello. Allo stesso modo l'uomo come essere naturale può crederci "superiore" a tutti gli altri esseri e determinati uomini ritenersi superiori ad altri uomini. Ma, in quanto soggetto valutante e benevolente, l'uomo non può dirsi "superiore", ma "custode" di tutto il creato. Piuttosto che "superiori", dovrebbero essere considerati "solidali" con ogni vivente, sorpassando la mera solidarietà della specie.

Poiché appare paradossale ritrovare in quest'essere famelico e violento la conoscenza imparziale e l'amore benevolente e solidale, allora si tenta di liberare tutte queste capacità dalla "natura umana". Ma il risultato è quello di una desoggettivizzazione. Ci potrà mai essere un conoscere senza un soggetto che conosce o un amare senza un soggetto che ama? Quando Pascal diceva che l'uomo trascende infinitamente l'uomo, non intendeva per nulla quest'oltrepassamento come una negazione delle basi naturali dell'uomo. D'altronde già Tommaso d'Aquino aveva notato che questa capacità di superamento è fondata sulla e resa possibile dalla stessa costituzione teleologica della natura umana, che, aprendo alla natura le porte della libertà, non ne assicura l'esercizio con quella necessità con cui si muovono gli astri¹⁶. La conoscenza imparziale e l'amore di benevolenza sono, dunque, possibilità date alla natura attraverso l'uomo che è responsabile del loro esercizio. Non potrebbero mai essere necessità naturali senza annullarsi.

In quest'ottica si può affermare che tutto il pensiero animalista ed ecologico contemporaneo è un inno alla persona umana e alla sua capacità di mettersi nei panni dell'altro da sé sino al punto da scomparire. Chi dice, infatti, che l'ecosistema abbia valore in sé? E chi mai può affermare che gli animali abbiano valore intrinseco se non la persona? Dietro le espressioni più generose ed altruiste della *Deep Ecology*, che arriva al punto da mettere in discussione la stessa permanenza dell'uomo sulla terra se essa è pregiudizievole per l'equilibrio ecosistemico, non si può che intravedere chiaramente l'impronta della persona nelle sue più nobili manifestazioni.

¹⁶ Spaemann ha notato molto acutamente che i commentatori di Tommaso d'Aquino smarrirono ben presto questo principio fondamentale del loro maestro.

Il dinamismo della persona nel farsi carico delle forme di vita la spinge al di là della specie umana. La tendenza ad attribuire diritti anche agli animali, e persino alle piante e alle rocce, per quanto discutibile, è spiegabile solo alla luce della capacità della persona di percepire gli interessi di tutti gli esseri. Laddove c'è un bene o un valore, la persona lo assume come proprio, come qualcosa da custodire e proteggere fino ad identificarsi con esso. Interpretare come un male la sofferenza degli esseri viventi richiede sempre la presenza della persona, che è il sensore del dover essere. Senza di essa avremmo esseri che nascono e muoiono secondo le leggi biologiche, ma non si potrebbe parlare in senso proprio né di bene né di male. Solo le persone possono farsi carico del bene di altri esseri e ritenere che il sommo male sia la sofferenza degli esseri senzienti anche nonumani. La teoria utilitaristica di Bentham presuppone la presenza delle persone calcolanti il benessere cumulativo, altrimenti è inconcepibile. Anche l'affermazione dei diritti degli animali ha bisogno di persone che li pretendono, di persone che li difendono e di persone che li rispettano.

Con ciò non si giustifica certamente il transpersonalismo della *Deep Ecology*, che nella sostanza è una desoggettivizzazione della persona e la perdita di ogni identità. Solo la custodia del legame tra la persona e la prassi dei soggetti umani consente di salvarne il senso e la funzione. In caso contrario rischieremmo di riconoscere la dignità delle maschere, delle sempre nuove maschere della commedia umana e della storia del mondo, ma non dell'uomo che le impersona.

La categoria degli esseri senzienti

Il dibattito sui diritti degli animali è nella sostanza un discorso tra le persone umane volto a definire le condizioni proprie dell'imparzialità, della benevolenza e della solidarietà dell'uomo nei confronti di tutti gli altri esseri viventi. Giudicare e comportarsi da persona per l'uomo non è cosa facile ed è

forte l'attrazione dello *specismo*¹⁷, che – come ha notato Singer – dopo lo schiavismo, il maschilismo e il razzismo, è l'ultima forma di discriminazione fra gli esseri viventi. Se, infatti, osserviamo i dibattiti intorno al valore dei viventi nonumani, possiamo notare che spesso gli argomenti avanzati pro o contro sono in realtà fondati sugli interessi della specie umana. Valga per tutti il ben noto argomento, ampiamente usato da Tommaso d'Aquino a Kant, per cui la crudeltà nei confronti degli animali conduce a trattare con crudeltà anche gli esseri umani. Ma in questo modo non si giudica da persone, attente al bene di per sé e non già al bene per sé. Dobbiamo, dunque, riconoscere che l'animalismo (e anche l'ecologia) hanno contribuito allo sviluppo di quel senso della persona che dovrebbe essere proprio dell'uomo.

Il fatto è che l'ottica della conoscenza umana è insieme dettata da un punto di vista interno, che è proprio della partecipazione dell'uomo come specie all'ordine degli esseri, e insieme da una imparzialità e benevolenza, che sfuggono alla logica della specie, pur non assurgendo ad uno sguardo da nessun luogo. Senza la prima condizione – come s'è detto – la conoscenza del mondo sarebbe impossibile, ma senza la seconda sarebbe dettata da intenti di prevaricazione e di manipolazione. Proprio quando non ci consideriamo parte del mondo, siamo indotti a ritenere che esso non sia complice della nostra attività conoscitiva e – come Bacone e Foucault – concludiamo che l'uso della ragione è necessariamente una forma di violenza. Il discorso diviene una violenza che facciamo alle cose e anche nei confronti degli altri interlocutori. Solo quando consideriamo noi stessi, gli altri esseri viventi e le cose come facenti parte di uno stesso contesto vitale, non già meramente funzionale, allora avremo scoperto la “natura” a cui apparteniamo. La scoperta del naturale e dell'essere per sé naturale è ciò che chiamiamo il razionale. Naturale e razionale – come ha giustamente notato Spaemann – sono concetti correlativi. E tuttavia questa ragione e questa conoscenza è pur sempre quella “umana”. Ciò significa che non bisogna confondere il rigetto

¹⁷ Per le origini di questo termine cfr. R. Ryder (a cura di), *Victims of Science: the Use of Animals in Research*, Fontwell, London 1975.

dell'*antropocentrismo* con la liberazione dall'*antropomorfismo*, che è cosa impossibile almeno per la persona umana.

Come si sa, le due filosofie dominanti sul tema della considerazione degli animali e dei loro diritti sono l'utilitarismo e la teoria normativa o dei valori. Peter Singer¹⁸ e Tom Regan¹⁹ ne sono rispettivamente i paladini principali, rispettivamente promotori del Movimento per la liberazione animale e del Movimento per i diritti degli animali²⁰. Da quanto s'è già detto si può facilmente comprendere perché ritenga entrambe queste concezioni insufficienti a guidare i giudizi e i comportamenti delle persone nei confronti degli esseri umani e nonumani. L'utilitarismo elimina la differenza ontologica della specie umana per sostituirla con una categoria allargata a tutti gli esseri senzienti, ma così vanifica il punto di vista interno della persona. La teoria normativa assume come valore centrale la qualità della vita, costruendo un impossibile punto di vista esterno di valutazione, che in certo qual modo ripristina il dualismo cartesiano. Esamineremo ora un po' più da vicino queste contrapposte (e complici) concezioni con l'intento di mostrarne piuttosto gli apporti positivi ai fini di una ricostruzione non parziale dei rapporti fra gli esseri viventi.

Inizio quest'esplorazione dalla filosofia di Peter Singer, perché è la più refrattaria al tema della soggettività, che – com'è ovvio – è un passaggio obbligato per l'attribuzione di diritti. Gli enti naturali sono divisi per Singer in due categorie: quella degli esseri senzienti e quella degli enti non senzienti. La prima abbraccia, allo stesso titolo, uomini ed animali. Essere senziente vuol dire essere fornito della capacità di avere interessi legati alla possibilità di provare dolore e piacere. La vita di un essere senziente è intesa come una successione puntuale di stati di coscienza che hanno valore e significato di per sé e non già per il *subjectum* cui ineriscono. Questo è concepito come un mero recipiente, che può contenere liquidi dolci o amari. Di per sé tale recipiente

¹⁸ Cfr. P. Singer (ed.), *In Defence of Animals*, Blackwell, Oxford 1985 con vasta bibliografia e, soprattutto, dello stesso, *Liberazione animale*, a cura di P.Cavaliere, Mondadori, Milano 1991.

¹⁹ T. Regan, *I diritti animali*, trad. it. di R.Rini, Garzanti, Milano 1990.

²⁰ Cfr. S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali*, Il Mulino, Bologna 1988.

non ha alcun valore, ma lo assume sulla base del valore del liquido che esso contiene. Il valore o il disvalore non stanno nel recipiente, cioè nell'individuo, ma negli stati di coscienza, cosicché si può massimizzare il piacere e minimizzare la sofferenza presente nel mondo, indipendentemente dal numero degli individui che ne fruiscono.

Questa non è certamente una novità, perché è nota l'incapacità dell'utilitarismo di giustificare il valore della soggettività. Ma è interessante notare che, quando Singer deve giustificare il fatto intuitivo che l'uccisione delle persone è più grave di quella delle non-persone, è costretto a compiere un passo significativo denso di possibili sviluppi. Egli afferma che una persona è un essere senziente che *preferisce* continuare a vivere, perché concepisce la sua esistenza come un'entità che ha un passato e un futuro e non semplicemente come ciò che qui e ora è minacciato dalla sofferenza. Questa novità è spiegata sempre nell'ottica cartesiana della coscienza. Le persone non sono mere successioni di stati puntuali e separati di coscienza, ma in più hanno l'autocoscienza, cioè la credenza di possedere un'entità i cui stati mentali continuano nel tempo. L'identità del sé s'identifica con la durata della coscienza. Ma questo non è affatto convincente. Una tale nozione di soggettività non può essere giustificata dall'attualismo della coscienza e richiede necessariamente il concetto di potenzialità.

Chi percepisce se stesso come durevole nel tempo e guarda al futuro, si percepisce anche come un essere in cammino e in sviluppo. Ha aspettative, formula progetti, crede di avere capacità potenziali da esercitare. Un essere che si percepisce come durevole nel tempo non è un essere già realizzato, ma un essere carico di potenzialità e di aspettative. È un essere in movimento verso se stesso, come ha giustamente notato Aristotele. Lo stesso concetto di "preferenza" richiede quello di potenzialità, perché è legato a quello di desiderio e di aspettativa. Ma, se accettassimo la potenzialità delle persone, non potremmo più identificarle – come fa Singer – soltanto con gli adulti normali, il cui essere è già, in linea di principio, realizzato. Ed allora risulta evidente che la preferenza fondamentale, che hanno per Singer le persone, è

quella di mantenere ciò che hanno già raggiunto. Ciò conferisce alla soggettività un senso estremamente conservativo che tradisce il dinamismo prospettico della stessa vita biologica.

In ogni caso bisogna riconoscere che Singer ha messo in luce quello che considero il primo grado della soggettività, cioè il percepire se stessi come entità unitaria e non già come un mero succedersi di stati separati di coscienza. Questo è il primo passo della genealogia del soggetto e del suo emergere nella natura. Sembra che gli animali superiori abbiano una percezione del genere, che può considerarsi come il primo barlume dell'io. La scimmia si guarda allo specchio e si riconosce. Anche il conservare il cibo per il futuro può essere considerato come il segno di una confusa percezione del senso unitario del proprio essere. D'altronde la conoscenza sensibile implica già una certa indeterminazione, cioè la smentita dell'attualismo. È proprio della percezione liberarsi in una certa misura dal vincolo della particolarità e della determinatezza. Agli animali bisogna riconoscere la capacità di collegare le sensazioni tra loro, attribuendole alla *stessa* cosa, cioè il cosiddetto "senso comune". Gli animali percepiscono certe proprietà delle cose che i sensi esterni non possono evidenziare. L'agnello percepisce la minaccia del lupo non certo mediante i soli sensi esterni. Ma certamente tutto ciò può considerarsi solo come un cammino verso la soggettività piuttosto che come il suo compimento.

Un'altra tappa di questo cammino è evidenziata dal pensiero di Tom Regan, che ha costruito una filosofia animalista su basi deontologiche piuttosto che utilitaristiche. Per Regan essere soggetto-di-una-vita significa possedere una vita degna di essere vissuta, cioè una vita ricca di qualità. Non si tratta, dunque, di una vita puramente biologica, ma di una vita biografica con il senso del passato e del futuro, con credenze e desideri, prospettive e, soprattutto, interessi-benessere. Questi interessi devono distinguersi dagli interessi-preferenze di Singer, perché si tratta – come dice Regan – di avere un «punto di vista su se stessi», cioè un senso della propria vita che sia indipendente dall'ambiente esteriore e dagli altri. Non si tratta di preferire

soltanto di durare nel tempo, ma anche di vivere in un certo modo, distinguendo in questa luce le esperienze positive da quelle negative. Secondo Regan gli esseri che sono in tal modo soggetto-di-una-vita per ciò stesso hanno valore intrinseco, siano essi uomini o animali. Ciò significa che non sono meri ricettacoli di stati mentali, ma hanno valore per il loro modo d'essere. Tale valore è attribuito direttamente al soggetto e non soltanto alle sue manifestazioni, quale, ad esempio, l'autocoscienza. E questo mi sembra più corretto, perché i comportamenti esteriori e gli stessi stati di coscienza sono espressioni del modo d'essere di un'entità vivente. Non avrebbe senso custodire la presenza nel mondo di determinati comportamenti e stati di coscienza se ciò non significasse soprattutto tutelare gli esseri cui appartengono. Singer non riesce a passare dagli stati mentali agli esseri retrostanti e in ciò consiste la superiorità della concezione di Regan.

Certamente non abbiamo abbandonato la concezione attualistica, che è legata al concetto di “qualità della vita”. Ma siamo passati dal concepirsi come entità unitaria e duratura al concepirsi come entità distinta e questo è un passo importante nel cammino della soggettività. Ora il soggetto non è più soltanto coscienza, ma è un punto di riferimento, uno sguardo su se stessi, un qualcosa rispetto a cui una vita è buona o cattiva, è degna o meno di essere vissuta. Il senso del benessere, infatti, già prefigura il senso del bene. Mi sembra evidente che non si possa formulare una concezione del benessere se non sulla base del bene proprio del soggetto di cui si tratta. Non esiste un benessere in sé indifferenziato, come sembra pensare Regan. Ma per il momento è più opportuno valutare un altro aspetto della concezione di Regan, cioè la sua distinzione tra *agenti morali* e *pazienti morali*.

La categoria dei soggetti-di-una-vita, che hanno valore inerente, comprende per Regan uomini e animali ed esclude, ovviamente, gli handicappati gravi umani e nonumani. Ma all'interno di questa categoria vi sono esseri che hanno particolari caratteristiche, quali la capacità di formulare principi morali imparziali, d'improntare ad essi le loro azioni, di scegliere liberamente se agire o meno secondo questi principi. Ciò significa che essi sono ritenuti

responsabili delle loro azioni, perché hanno dei doveri che possono rispettare o violare. Diversamente dagli agenti morali, i pazienti morali non sono responsabili delle loro azioni e, quindi, non possono fare ciò che è giusto o ingiusto, perché non hanno la capacità di formulare principi morali imparziali. Per questo non si può dire che il lupo faccia bene o male a mangiare l'agnello. Mentre – secondo Regan – gli agenti morali sono tutti gli esseri umani adulti e normali, i pazienti morali sono tutti gli altri soggetti-di-una-vita, cioè non solo i bambini umani e i menomati della specie umana, ma anche tutti i mammiferi non umani normali di almeno un anno (*siv*).

Per Regan essere un agente morale non modifica in modo rilevante la soggettività e questo è inaccettabile. Se vi sono esseri capaci di andare alla ricerca di principi morali imparziali, ciò significa due cose molto importanti: questi esseri hanno una capacità di concettualizzare del tutto particolare, che li rende responsabili e li spinge a volta ad agire anche contro il loro interesse. Essere capaci di giudicare del bene e del male, di pensare principi morali disinteressati, di scegliere liberamente anche contro i propri interessi, sono tutte qualità che non possono essere indifferenti per la definizione della soggettività. Avere responsabilità delle proprie azioni accresce la capacità di gestire la propria vita, aumenta la nostra indipendenza dagli altri e induce, persino, - cosa per me di decisiva importanza – ad essere indipendenti anche nei confronti di se stessi e della propria vita, a non essere prigionieri del nostro punto di vista e ad avere percezione e coscienza anche del bene di altri che non hanno qualche particolare relazione con noi.

Questo veloce excursus dei sensi principali di soggettività, presenti nella filosofia animalista contemporanea, ha evidenziato tre livelli. Nel primo stati di coscienza puntuali vengono a consolidarsi legandosi tra loro con una continuità, che è manifestazione di un'entità unitaria e duratura nel tempo. Nel secondo il soggetto è qualcosa che possiede una vita dotata di un proprio standard di normalità, nei cui confronti si misura il benessere raggiunto. Si tratta di un'entità distinta, che ha una propria prassi di vita. Nel terzo livello quest'entità distinta, chiusa in se stessa e capace solo di formulare preferenze

riguardo al proprio benessere o a quello degli esseri con cui ha particolari legami, si trova in una situazione d'indeterminazione anche nei confronti di se stessa e della propria vita. Non ha più come unico orizzonte la propria conservazione, ma anche quella di altri esseri, che possono appartenere a sfere di esistenza molto diverse. Il fatto è che quest'essere è sollecitato dal problema della conoscenza del bene e del male e con ciò si trova ad essere responsabile anche *per* altri e *nei confronti di* altri. Per questo lo sguardo che ha su se stesso assume un altro significato, cioè quello di un distacco da sé e dalla propria vita, che pure non cessa di essere la *sua* vita. La problematica della conoscenza del bene e del male e quella di formulare principi di giustizia riguardanti il modo di trattare gli altri esseri e di apprezzare il loro valore sono espressioni del grado più elevato di soggettività, che costituisce un balzo in avanti di gran rilievo, perché con esso comincia la storia della libertà. E tuttavia questo terzo livello, riguardante propriamente gli esseri umani, non potrebbe essere compreso senza presupporre i livelli precedenti, perché la sua complessità risiede proprio nella compresenza dell'istanza di salvare la propria vita con la responsabilità nei confronti del bene in sé.

Quest'ultimo grado della soggettività coincide ovviamente con quello della persona. Tuttavia il processo di denaturalizzazione e di desoggettivizzazione della persona, a cui abbiamo accennato, tende a ridurre la soggettività ai due primi gradi, in cui si mescolano e si confondono uomini e animali. Ma è proprio nel terzo grado della soggettività, segnato dal distacco e dall'impegno, dalla considerazione di sé con oggettività e dalla considerazione degli altri dal loro stesso punto di vista interno, che appare la vita morale, cioè la capacità di avere dovere e di assumere obblighi. Questa soggettività tende a trascendere se stessa e a sporgersi al di fuori di sé, ad impersonare ruoli e stati diversi, ad assumere differenti identità, a cambiare pelle. Le diversità di per sé sarebbero incommensurabili se non vi fosse la persona come luogo della loro comunicazione. Così è evidente che un essere può avere un valore morale

senza avere una vita morale, cosa spesso troppo trascurata dagli animalisti²¹.

Ed allora sono necessarie alcune considerazioni di carattere generale.

La prima osservazione riguarda l'importanza del concetto di "normalità" nella definizione non soltanto del contenuto dei nostri doveri, ma soprattutto del grado stesso di soggettività. La filosofia animalista di Singer e di Regan usa abbondantemente il concetto di normalità a dispetto del divieto proveniente dalla fallacia naturalistica. Tuttavia il concetto di "adulto normale" viene inteso come un concetto assoluto, cioè applicato ad un individuo indifferenziato fornito di risorse adeguate di benessere (credenze, emozioni, esperienze, progetti, opportunità, alternative...) come se vi fosse una misura generale di benessere valevole per tutti gli esseri senzienti o per tutti gli esseri che sono soggetto-di-una-vita. Questo è un modo scorretto di usare il concetto di "normalità". In effetti, esso implica necessariamente la domanda: normale rispetto a cosa?

Questa domanda richiede una risposta che a sua volta ha due rilevanti implicazioni. Infatti, uno stato di vita è normale in relazione allo standard comune della prassi di vita di individui che hanno tra loro rilevanti somiglianze. Ciò significa che il concetto di normalità richiede in qualche modo il concetto di specie e quello d'identità, cioè richiede una concezione teleologica della natura²². Come stabilire se la vita di un cane adulto è normale se non attraverso il concetto di specie canina? Se non fosse così, non potremmo neppure stabilire il grado della qualità della vita e parlare di essere riusciti e di esseri menomati. Queste valutazioni hanno senso solo in relazione ad un modello standard di vita proprio dell'individuo di cui si tratta. Una vita riuscita per un cane non può essere considerata una vita riuscita per un essere umano e viceversa. Il concetto teleologico di specie è assolutamente necessario per un giudizio di valore riguardante la qualità della vita di un individuo. Nessun giudizio di valore può, infatti, fare a meno di un modello

²¹ Cfr., ad esempio, L. Santonocito, *Lo status morale degli animali nonumani. Un'analisi sui limiti dei criteri etici della nostra specie*, Atheneum, Firenze 1994.

²² Cfr. M. Rhonheimer, *Sulla fondazione di norme etiche a partire dalla natura*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 89, 1997, pp. 515-535.

astratto, cioè di una comunanza tra gli individui in un dover essere biologico tratto dalla loro identità. Tuttavia l'uso valutativo del concetto di specie è unanimemente rigettato dalla filosofia animalista. Singer parla – come s'è detto – di *specismo* per indicare l'ultima forma di discriminazione etica rimasta. Gli esseri dovrebbero essere valutati per le qualità che di fatto hanno e non già per la specie alla quale appartengono. «Tutti gli animali sono eguali». Ma questo è un nonsenso, perché sarebbe come affermare che tutti gli esseri sono eguali indipendentemente dalla loro prassi di vita, cioè da ciò che sono, dalla loro identità. Ma un'uguaglianza che prescindesse dall'identità dell'individuo sarebbe un'eguagliamento insignificante. Se, per evitare le discriminazioni, ci opponessimo a tutte le distinzioni, dovremmo rinunciare a pensare.

È evidente che il rigetto del concetto di specie è nella sostanza l'incapacità di dar valore all'individuo in se stesso, pensandolo erroneamente come un contenitore di una determinata quantità di benessere. L'importante è che ci sia del benessere nel mondo e non già che una varietà d'identità individuali raggiunga la propria realizzazione secondo il percorso proprio delle differenti prassi di vita. Se è vero che il concetto di specie non è un concetto morale, è però essenziale per valutare la vita degli individui e, quindi, per determinare il tipo e il contenuto dei doveri che abbiamo verso di loro.

Anche il pensiero di Regan inciampa sul concetto di specie. Non bisogna, infatti, scambiare la specie con la soggettività. La specie è notoriamente un concetto univoco, mentre la soggettività – come sopra abbiamo visto – è un concetto analogico, cioè non è applicato allo stesso modo per tutti gli esseri che ne sono dotati. Non v'è qualcosa come la specie dei soggetti-di-una-vita, come sembra pensare Regan, così come non v'è la specie degli esseri senzienti. Se è vero che possiamo riconoscere agli esseri dotati in qualche modo di soggettività un particolare valore, ciò non significa per nulla che essi appartengano alla stessa categoria per la loro prassi di vita. La confusione tra specie e soggettività è dettata dall'esigenza di trovare criteri di comparazione della qualità della vita di soggetti appartenenti a specie diverse. Ma questa comparazione è razionalmente impossibile se riferita agli individui. Possiamo

comparare le vite d'individui appartenenti alla stessa specie e dire che alcune sono più riuscite di altri in relazione al modello ideale della specie, ma un individuo riuscito ha tutto ciò che *deve* avere e non può considerarsi come un esemplare mancato in relazione al modello di una specie a cui non appartiene. Altra cosa sarebbe la comparazione tra i modelli ideali delle specie. Qui è legittimo riconoscere che la prassi di vita prefigurata è più o meno ricca, più o meno complessa di un'altra, perché non si tratta di comparare la qualità di vita di individui determinati ma modelli ideali di prassi di vita. Si può così affermare che una soggettività che riassume in sé i tre livelli sopra descritti è più ricca e complessa di altre. Ciò però non significa che posseda una maggiore quantità di benessere, ma propriamente che si pone in una particolare relazione con il bene.

La seconda osservazione riguarda il rapporto tra il bene e il benessere, che è la chiave di volta per comprendere l'ottica propria dell'etica della qualità della vita. L'etica tradizionale ha unanimemente considerato il bene come il suo concetto primitivo. L'etica della qualità della vita attribuisce lo stesso ruolo al concetto di benessere, inteso come uno stato generale di opportunità esistenziali²³. Ad un esame più attento non si sfugge a quest'alternativa: o il benessere è inteso come la somma dei beni raggiunti e realizzati o è esso stesso il bene globale che si ha di mira. Nel primo caso non si potrà sostenere che il benessere è un concetto primitivo, dato che è la somma dei beni. Nel secondo caso si presuppone che gli esseri umani abbiano un unico bene o fine dominante, oppure che vi sia un fattore comune (come sarebbe, ad esempio, la soddisfazione del desiderio) tra i differenti obiettivi che gli uomini perseguono. Nessuna di queste due condizioni sussiste. Solo un fanatico disumano potrebbe pensare che l'uomo sia fatto per fiorire in un solo modo e per un solo fine. L'unicità del bene favorisce e rende cogente il calcolo dell'utilità, ma non rispetta la varietà indiscutibile dei fini umani e la loro radicale incommensurabilità. Se si riconosce – come si dovrebbe - che i beni

²³ Per un'analisi più approfondita rinvio al mio *L'etica della qualità della vita: una valutazione critica*, in "Bioetica", 1996, 1, pp.91-111.

fondamentali cui l'uomo aspira sono molti e incommensurabili tra loro, talché l'uno non può sostituire l'altro, allora ci si dovrà cimentare con il problema della loro comunanza. Cos'hanno in comune questi molteplici beni fondamentali della vita umana per poter tutti essere considerati allo stesso modo come "beni"? Siamo ovviamente di fronte alla questione eterna del concetto di bene, cioè al compito proprio di quei soggetti, che non solo si percepiscono come entità unitaria e duratura e non solo si percepiscono come distinti da altro, ma che in più sono alla ricerca del senso imparziale del bene e del male al fine di realizzare se stessi. Se il benessere umano è la realizzazione di tutti i beni fondamentali della vita umana, si dovrà essere in grado di distinguere tra loro questi beni e di non confonderli con quelli che non sono necessari. L'etica della qualità della vita non sembra in grado di risolvere questi problemi cruciali. Essa mira al meglio senza sapere cos'è il bene.

Quando l'etica della qualità della vita non si sottrae al compito di definire il bene, si rifugia solitamente nel concetto di "preferenza", come fa ad esempio Singer. Pertanto il benessere (o qualità della vita) sarebbe la massimizzazione delle preferenze che gli individui hanno o si suppone che abbiano. Ma in tal modo l'etica viene meno alla sua ragion d'essere che è quella di sapere se v'è qualcosa che gli agenti morali *dovrebbero* fare o volere, a prescindere dalle loro preferenze o addirittura contro di queste. Sostenere che il compito dell'etica sia quello di mettere in ordine le nostre preferenze, significa ridurla ad una tecnica che amministra la vita umana. Se l'etica della qualità della vita vuole essere questo, è meglio che rinunci a considerarsi in senso proprio un'*etica*. Mentre siamo (o dovremmo essere) liberi di scegliere la vita che vogliamo, non siamo liberi di avere il concetto di etica che desideriamo.

In conclusione, la capacità di sentire piacere e dolore, cioè di essere senziente, può entrare a far parte del cammino verso una soggettività solo a condizione di coniugarla con altre caratteristiche, come la percezione della propria unità e della propria distinzione dagli altri esseri fino all'emergere della persona. Pertanto, appellarsi ad una ipotetica categoria unitaria degli esseri senzienti non permette di per sé d'individuare adeguatamente le ragioni del

rispetto dovuto agli animali. Dall'altra parte, assumere come valore in sé la qualità della vita, a prescindere dal tipo di vita che è proprio dell'individuo secondo la sua specie, significa usare in modo univoco un concetto chiaramente analogico, nonché implicitamente richiamare in causa una considerazione teleologica della natura che pure si vorrebbe rigettare.

Lo statuto morale degli animali

Nel nostro tempo si usa sottolineare la preminenza di un valore morale sostenendo che esso è un *diritto*. Con ciò a volte si vuol dire che è qualcosa di inviolabile, che è un valore in sé e che è qualcosa che postula, richiede e pretende riconoscimento da parte dei pubblici poteri²⁴. Così si parla di “diritti degli animali” o di “diritti della natura” al fine di difendere gli animali e la natura dalle aggressioni dei “diritti dell'uomo”. Per difendersi in modo efficace dai diritti bisogna contrapporre altri diritti. Per contrastare diritti assoluti bisogna ergere contro di essi altri diritti assoluti, perché siamo diventati sensibili più alle pretese che ai limiti della nostra libertà. È questo una caratteristica della nostra cultura etico-giuridica di cui bisogna prendere atto. Oggi si chiede al diritto molto più di quello che esso può e deve dare, ma anche si consolida la considerazione che senza il diritto il movimento di difesa degli animali e dell'ambiente non ha alcuna speranza d'incisività e di efficacia. Con ciò è evidente l'uso ideologico dei “diritti”.

Un atteggiamento diffuso presso gli animalisti e gli ecologisti è quello di posporre alle questioni di principio le esigenze dell'efficacia. Se l'attribuzione dei diritti è utile alla protezione, allora ben venga questo riconoscimento, anche a costo di sacrificare il rigore del concetto di “diritto”. In caso contrario si potrà sempre adottare la strategia opposta, cioè, invece di estendere i diritti degli uomini agli animali, sostenere che neppure i primi li abbiano. Entrambi questi orientamenti sono discutibili, perché appartengono alla tendenza biasimevole della strumentalizzazione della verità e delle idee a fini ideologici, che in tal modo si sottraggono alla critica razionale. Il problema non è se sia

²⁴ Cfr., in generale, il mio *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2000.

utile agli animali avere o non avere diritti, ma se essi in realtà li abbiano. Non basta avere un fine buono per essere autorizzati a trasformare il senso dei nostri concetti. «Se dilatiamo oltre misura concetti giuridici moralmente saturi quali “diritti umani” o “dignità dell’uomo», noi li priviamo della nitidezza del loro contorno nonché del loro potenziale critico»²⁵.

Il linguaggio dei diritti è non di rado il linguaggio dei desideri umani. Da questo punto di vista l’animalismo si presenta non rare volte come un residuo ideologico persistente in un tempo di crisi delle ideologie politiche e sociali²⁶. Non ha senso ritenere che gli animali abbiano diritti per il semplice fatto che altrimenti non sarebbero adeguatamente protetti dallo sfruttamento umano. Considero, pertanto, l’argomento dei “casi marginali”, per cui negare diritti agli animali significherebbe negarlo anche ai bambini e alle persone menomate, come appartenente a questa categoria delle motivazioni ideologiche, perché fa leva sull’utilità e sulla complicità piuttosto che sulle ragioni di principio²⁷. Bisognerà avanzare argomenti ben più solidi e consistenti.

Credo che tra questi argomenti ve ne siano due particolarmente forti: uno contro e uno pro il diritto degli animali. Quello contrario sostiene che solo gli esseri che hanno doveri possono avere diritti e che, quindi, solo i soggetti che sono persone hanno diritti, essendo evidente che gli animali non possono avere doveri. Quello favorevole si fonda sulla convinzione per cui, se abbiamo doveri diretti verso qualcuno, non si potrà negare che questi abbia diritti.

I doveri indiretti hanno per oggetto qualcuno o qualcosa, ma solo nel senso che hanno per oggetto questo qualcuno o questo qualcosa, non già nel senso che si risponda nei suoi confronti. Così, ad esempio, il proprietario della *Monna Lisa* ha il dovere di custodirla e proteggerla, ma questo non significa che sia responsabile nei confronti del dipinto, poiché la sua responsabilità è

²⁵ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002, p. 39.

²⁶ Per le “nuove ideologie” del nostro tempo rinvio al fascicolo, da me curato, di “Ragion pratica”, 4, 1996, 7, pp.11-180, in cui si troverà l’articolo di Silvana Castignone su “Ecologia”.

²⁷ Quest’argomento è abbondantemente usato da P. Cavalieri - P. Singer (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, trad. it. di S. Bigi e A. Bosco, Theoria, Roma 1994.

nei confronti dell'umanità. La *Monna Lisa* è l'oggetto della sua azione, ma non la fonte della responsabilità morale. Il tipico dovere indiretto nei confronti degli animali è il dovere di non essere crudeli nei loro confronti in ragione del fatto di non coltivare sentimenti che sarebbero dannosi per l'umanità. In questo caso non si riconosce agli animali un valore morale, anche se abbiamo doveri che in qualche modo li riguardano.

Si hanno doveri diretti solo nei confronti dei soggetti, perché solo con l'apparire della soggettività fa il suo ingresso nel mondo la dimensione della moralità. Siccome è mia convinzione che gli uomini abbiano doveri diretti verso gli animali superiori, allora è senza dubbio sensato porsi l'interrogativo se questi abbiano veri e propri diritti. Tuttavia è arduo circoscrivere questa categoria di animali candidati alla titolarità di diritti. Certamente dovremmo individuarli all'interno della classe dei mammiferi, il cui sistema nervoso centrale è più sviluppato e, quindi, più sensibile alla sofferenza, allo stress e all'ansietà. Ma la grossa difficoltà consiste nel cogliere la connessione fra le modalità e l'intensità della capacità di soffrire e di rappresentarsi anticipatamente stimoli e situazioni che ostacolano il futuro benessere²⁸ e una certa percezione di se stessi come entità unitaria, che – come s'è detto – è una condizione necessaria per l'emergere della soggettività, che a sua volta sembra indispensabile per la titolarità di diritti.

Di per sé il possesso di strutture neuronali complesse che accrescono l'intensità della sofferenza non è sufficiente per affermare il possesso di diritti. Ed infatti l'animalismo utilitarista di Bentham e Singer, fondato sulla difesa dell'interesse ad evitare la sofferenza, non pretende che gli animali abbiano diritti, ritenendo ben più importante stabilire che tutti gli esseri senzienti abbiano interessi. Se dobbiamo, dunque, restringere la titolarità dei diritti alla sfera della soggettività, per quanto incipiente, dobbiamo innanzi tutto pensare ai primati che mostrano una certa capacità di comunicare le proprie sensazioni e di elaborare strategie cognitive, ma resta dubbio fino a che punto possiamo

²⁸ Cfr. A. Mannucci, *Il dolore degli animali*, in "Kos", 11, 1997, pp. 48-51.

allargare verso il basso quest'ambito degli esseri nonumani candidati alla titolarità dei diritti²⁹.

In generale è ovvio che per rispettare il valore di qualcosa non è necessario di per sé attribuirle dei diritti. Un sistema giuridico può tutelare qualcosa o qualcuno anche senza riconoscergli o attribuirgli diritti. La recente modifica dell'art.727 del cod. pen. sul maltrattamento degli animali non attribuisce loro diritti, ma è evidente che ora oggetto della protezione giuridica non siano più i sentimenti umani verso gli animali, bensì gli animali stessi secondo la loro identità naturale, e non più soltanto gli animali più simili o vicini all'uomo, ma "qualsiasi animale" indipendentemente dalle sue particolari relazioni con l'uomo³⁰. Una legge può vietare d'inquinare l'atmosfera senza che ciò significhi che questa abbia il diritto di non essere inquinata. Hanno, però, importanza le giustificazioni o le ragioni di questa tutela. Si possono, infatti, proteggere cose o esseri naturali per l'utilità dell'uomo e nei limiti di essa. Questa solitamente viene ritenuta come la ragione fondamentale per cui il diritto si occupa di cose non umane. Tuttavia la limitazione della libertà umana non è giustificata solo dal vantaggio che ne traggono i consociati o l'umanità in generale. Se - come credo - abbiamo doveri nei confronti del benessere degli animali, allora vi dovrà essere una giustificazione non utilitaristica della loro tutela etico-giuridica.

Innanzitutto occorre chiedersi quale statuto morale abbiano gli animali nonumani³¹. E qui dobbiamo registrare un'ampia articolazione di posizioni. È ovvio che sostenere che l'animale abbia uno statuto morale significa accettare di considerarlo come valore in sé e non soltanto in relazione all'uomo. Tuttavia ciò può essere inteso in grado di crescente intensità.

Nel primo e più elementare livello si sostiene che lo statuto morale dell'animale è inferiore a quello proprio dell'uomo. Ciò nella sostanza vuol dire che non si dovrà far soffrire gli animali se non con buone ragioni e che

²⁹ Cfr. R. Fouts, *La scuola delle scimmie: come ho insegnato a parlare a Washoe*, trad. it. di A. Fagioli, Mondadori, Milano 2000.

³⁰ Cfr. il commento di S. Castignone, *Povere bestie. I diritti degli animali*, Marsilio, Venezia 1997, pp. 99-108.

³¹ Cfr. D. DeGrazia, *Animal Rights. A Very Short Introduction*, Oxford U.P., Oxford 2002, pp.12-38.

queste poggiano tutte sulla prevalenza dei diritti dell'uomo³². Al di là di questi possibili conflitti trattare bene gli animali è un atto buono in sé, e non già semplicemente utile. Pertanto, c'è una gerarchia nel bene e ci sono beni superiori e beni inferiori. L'inadeguatezza di questa concezione sta tutta nel fatto di non riuscire ad evitare che il bene inferiore sia strumentalizzato ai fini del raggiungimento del bene superiore. Infatti, se si può dimostrare che, ad esempio, la sperimentazione sugli animali è necessaria per meglio curare le malattie dell'uomo, allora la violazione del bene inferiore sarà giustificata. Tuttavia affermare che ciononostante è un bene vero e proprio ad essere disatteso e compromesso, induce a porre profonde limitazioni al suo uso strumentale³³.

Un passo avanti è quello che afferma l'eguale considerazione fra uomo ed animale. Ciò vuol dire che lo statuto morale dell'animale nonumano è quello stesso dell'uomo e che i conflitti di interessi fra uomo e animale devono essere trattati allo stesso modo di quelli fra uomo e uomo. Come s'è già detto, qui non sono in gioco diritti, ma interessi e, in particolare, l'interesse a non soffrire. Da questo punto di vista, secondo l'animalismo utilitarista tutti gli animali (umani e nonumani) sono eguali. Tuttavia l'interesse degli animali a non soffrire produce il correlativo obbligo degli uomini di non farli soffrire. Il che delegittima molte pratiche usuali, quali quelle della caccia, dell'indossare pellicce, del mangiare la carne, della sperimentazione sugli animali, degli allevamenti intensivi, dei circhi e degli zoo, etc.). Per converso, però, diventa difficile fondare gli stessi diritti dell'uomo, che a differenza degli animali nonumani avrebbe tuttavia obblighi e oneri nei loro confronti. Si richiederebbe, pertanto, all'uomo una capacità oblativa, detta anche "amore di benevolenza", del tutto nuova *in rerum natura* senza che lo statuto morale dell'uomo la giustifichi, dato che esso è qui ritenuto per l'essenziale

³² Cfr. P.Carruthers, *The Animals Issue. Moral Theory in Practice*, Cambridge U.P., Cambridge 1992.

³³ Cfr. il Decreto legislativo del 27 gennaio 1992 n. 116 sulla sperimentazione animale, che sottopone a restrizioni e a preventive autorizzazioni gli esperimenti su primati non umani, cani e gatti. Cfr., più in generale, il documento del Comitato Nazionale per la Bioetica, *Sperimentazione sugli animali e salute dei viventi*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, 17 aprile 1997.

completamente eguale a quello degli altri animali, cioè volto soltanto ad assicurare la propria sopravvivenza. D'altronde, se l'uomo dovesse prendere sul serio e con radicalità questo suo dovere, dovrebbe anche industriarsi ad eliminare tutte le specie carnivore della terra, cosa che Singer esclude, limitandosi a richiedere all'uomo di abbandonare le sue pretese di dominio sulle altre specie³⁴.

Il terzo e più radicale livello è quello rappresentato dall'affermazione che lo statuto morale dell'animale è inviolabile, che è in gioco un bene in sé e un valore assoluto e che, quindi, gli animali nonumani hanno diritti in senso stretto al pari dei diritti dell'uomo. Se vogliamo applicare la definizione di Ronald Dworkin, dovremmo dire che si tratta di diritti che sarebbe illegittimo disattendere anche se ciò fosse utile al bene comune.

Il linguaggio dei diritti è molto complesso ed è soggetto a continue variazioni. Una delle ragioni principali della sua incertezza sta nel fatto che questo linguaggio è comune al diritto e alla morale ed è facile una contaminazione tra le esigenze specifiche di questi due ambiti. Si parla di "diritti" sia in senso morale (*moral rights*), sia in senso giuridico (*legal rights*).

La distinzione tipicamente anglosassone tra *moral rights* e *legal rights* non deve essere intesa puramente e semplicemente come una distinzione tra due tipi diversi di diritti. In realtà si tratta di due modi di considerare i diritti: o dal punto di vista della loro inerenza in un soggetto, cioè come un aspetto del suo valore intrinseco, oppure dal punto di vista della tutela che un soggetto riceve dalla società. Normalmente si deve ritenere che la tutela giuridica abbia il suo fondamento sullo statuto morale del soggetto, cioè che i *legal rights* siano fondati sui *moral rights*. Il fatto che i soggetti abbiano a disposizione certe forme di tutela non è il fondamento dei diritti, ma semmai il segno del riconoscimento da parte della società come valori in sé. La nostra tesi è che nel caso degli animali nonumani, a cui si può riconoscere qualche forma significativa di soggettività, la società debba riconoscere certe forme di *legal rights*, cioè forme di tutela giurisdizionale simili a quelle dei diritti umani, senza

³⁴ Cfr. P. Singer, *Liberazione animale*, cit. , p. 234.

che ciò implichi in senso proprio dei *moral rights*, cioè il riconoscimento riservato ai fini in sé.

I sostenitori dei diritti degli animali invocano il riconoscimento delle forme di tutela proprie dei diritti, perché ritengono che gli animali abbiano *moral rights*³⁵. Così si pensa di risolvere il problema della tutela giuridica dei diritti degli animali assimilandola a quella dei minori o dei minorati³⁶, oppure riconoscendoli, al pari delle associazioni o delle fondazioni, come “persone giuridiche”. Non avrebbe senso, infatti, non concedere le forme di tutela giurisdizionale proprie dei diritti ad esseri che hanno *moral rights*. Ma si può affermare che gli animali abbiano *moral rights*?

Preliminarmente bisogna ricordare che il linguaggio dei diritti si muove all'interno di due aree semantiche ben distinte, ma che sono chiamate in causa congiuntamente. In ogni caso “avere diritti” significa essere in relazione con qualcosa e con qualcuno.

Secondo la prima accezione, chi ha un diritto ha una relazione privilegiata nei confronti di certi beni o di certe azioni. Possiamo ritenere che questi beni o queste azioni siano di particolare importanza per la realizzazione del suo essere, fino al punto di identificarsi quasi con esso. Potremmo dire che i diritti sono legati a ciò che è bene per un soggetto, o a ciò che è nel suo interesse avere o fare, o a ciò che conferisce ad un soggetto un beneficio indispensabile o essenziale. In ogni caso ciò che ha rilievo è il particolare vantaggio che un soggetto ricava dalla relazione con un bene o con un'azione, sicché, se ne fosse privato, sarebbe offeso nel suo stesso essere.

L'interesse, a sua volta, può voler dire sia che si è interessati a qualcosa (*interesse-preferenza*), sia che qualcosa è oggettivamente nell'interesse di qualcuno (*interesse-benessere*). I diritti sembrano collegati a questo secondo tipo

³⁵ Ch. Magel, *Animals: Moral Rights and Legal Rights*, in “Between the Species”, 1, 1985, pp.9-14 e anche S. Castagnone, *Nuovi diritti e nuovi soggetti. Appunti di bioetica e biodiritto*, Ecig, Genova 1996, dove si troverà anche riportata la *Dichiarazione universale dei diritti dell'animale* dell'Unesco.

³⁶ Cfr. J. Feinberg, *The Rights of Animals and Unborn Generations*, in *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton U.P., Princeton 1980, pp.162-163. Ma non basta certamente un legato ereditario in denaro per desumere il diritto dell'animale all'eredità, come ritiene W.D. Lamont, *Principles of Moral Judgment*, Clarendon Press, Oxford, 1946, pp.83-85.

d'interesse³⁷. Non abbiamo, infatti, il diritto di veder soddisfatte tutte le nostre preferenze in quanto tali, ma solo quegli interessi che sono legati al nostro benessere, cioè a tutto ciò che conduce il nostro essere alla sua fioritura. Abbiamo, ad esempio, diritto alla vita, perché conservare la vita è un nostro interesse-benessere³⁸. È evidente che il senso oggettivo della nozione di interesse lo collega con quello tradizionale di “bene”, che a sua volta può essere ontologico o morale.

Questa giustificazione dei diritti (*benefit or interest theory*) ha un solido fondamento ed è, ovviamente, quella privilegiata dai sostenitori dei diritti degli animali. Abbiamo ammesso che gli animali hanno interessi-benessere, che hanno beni da perseguire e che riceverebbero danno ontologico qualora fosse loro impedito l'accesso ad essi. Tuttavia ancora non abbiamo una spiegazione sufficiente o esauriente di ciò che significhi “avere diritti”, ma solo un'indicazione riguardante le cose di cui un soggetto ha il diritto. Se abbiamo diritti, li abbiamo relativamente a certi beni o azioni, ma non basta investigare la natura di queste cose e la loro importanza per noi per sapere cosa significhi “avere diritti”. D'altronde è facile dimostrare che vi sono diritti anche quando non vi sono interessi e che si può beneficiare di qualcosa senza avere un diritto ad essa³⁹.

Ciò che questa spiegazione dei diritti trascura è il fatto che “avere diritti” indica anche una certa padronanza del proprio essere, una certa autonomia nella determinazione di ciò che è il proprio benessere. Se quest'aspetto non rientrasse in qualche modo nel significato di “avere diritti”, allora questi sarebbero pienamente compatibili con il paternalismo. Non sempre infatti si è competente a determinare il proprio bene. È vero, ad esempio, che il malato è interessato a recuperare la propria salute, ma spesso il medico è più competente di lui su ciò che è necessario fare a questo fine. Se “avere diritti” fosse soltanto avere soddisfatto interessi oggettivi, allora la libera decisione

³⁷ Cfr. D.M. Broom e K.G. Johnson, *Stress and Animal Welfare*, Chapman & Hall, London-New York 1994.

³⁸ Cfr. T. Regan, *I diritti animali*, cit., p.132.

³⁹ Per queste ed altre considerazioni rinvio a A.R. White, *Rights*, Clarendon Press, Oxford 1984, p.100 ss

delle persone non rientrerebbe in questo concetto, ma ciò farebbe perdere ad esso un suo aspetto essenziale.

Si deve, dunque, riconoscere che “avere diritti” non è soltanto avere una relazione privilegiata con certi beni o certe azioni, ma anche che i modi e le forme di questa relazione sono determinati dal soggetto stesso titolare del diritto. Avere diritto alla vita, ad esempio, non significa soltanto che la vita è un valore ontologicamente collegato al bene di un soggetto, ma anche che egli ha il potere di decidere riguardo alle modalità della sua relazione con questo valore (*choice theory*). Quindi la relazione tra un soggetto e un bene ha due aspetti: da un punto di vista ontologico vi sono cose che sono proprie della prassi tipica di un soggetto, da un punto di vista etico è il soggetto stesso che è legittimato a determinare le forme e i modi di esercizio di questa relazione. A questo fine non basta che il soggetto abbia un valore morale, deve anche avere una vita morale⁴⁰. Agli animali nonumani si deve riconoscere in vari gradi un valore morale, ma non già in senso proprio una vita morale.

Non è, tuttavia, sufficiente ridurre l’avere diritti alla mera libertà di scelta del soggetto, perché si ha sempre *diritto a qualcosa* e con ciò ci si riferisce necessariamente ad una sfera d’azione determinata, che viene individuata sulla base della teoria del beneficio. Se questo riferimento a beni essenziali per il soggetto sparisse, allora “avere diritti” perderebbe di significato proprio e si confonderebbe con la generica ed indifferenziata libertà di scelta. Ma al contempo bisogna tener presente che è prerogativa dello stesso soggetto dar forma e determinatezza a questa relazione con il bene, dando ad esso un posto specifico nel suo progetto di vita, e che questa libertà d’azione rientra come parte essenziale nel concetto di “avere diritti”.

Dato che “avere diritti” indica insieme e congiuntamente una relazione con certi valori e un potere di scelta tra i beni che li rappresentano, le due aree

⁴⁰ Cfr. L.W. Sumner, *The Moral Foundation of Rights*, Clarendon press, Oxford 1987, p. 41 e, soprattutto, p. 101. Dal fatto di avere doveri diretti verso un altro essere non discende necessariamente che questo abbia diritti; quest’inferenza è necessaria solo se a quest’essere si può riconoscere non solo un valore morale, ma anche una vita morale.

semantiche della teoria del beneficio e di quella della scelta sono entrambe indispensabili⁴¹. È infatti questa la linea oggi dominante nella teoria dei diritti.

Se la relazione tra un soggetto ed il proprio bene deve avere queste due caratteristiche per configurarsi nella forma dei diritti, allora non tutti i soggetti possono essere titolari di diritti, ma solo quelli dotati di libertà di scelta e di una certa capacità di giudizio morale. Hanno propriamente diritti solo i soggetti la cui prassi di vita ha queste specifiche prerogative. “Avere diritti” significa *essere in relazione con qualcuno riguardo a qualcosa*⁴², sia nel senso che si deve essere liberi da interferenze esterne nelle scelte relative ad un determinato ambito, sia nel senso che le proprie determinazioni riguardanti quell’ambito producono effetti nella sfera giuridica di altri soggetti.

Come si può constatare, molti elementi sono necessari perché si possa dire che un soggetto ha diritti ed è, perciò, facile che la nozione soggettiva di diritto si usi impropriamente. Ciò avviene quando si ritiene che basti uno solo degli elementi sopra indicati per potersi affermare che qualcuno ha un diritto. Ci sono, pertanto, usi appropriati dell’espressione “avere diritti” ed usi impropri o parziali.

- 1) “Avere diritti”, a volte, è usato per significare che si deve (o non si deve) essere trattati dagli altri soggetti in certi modi. Gli altri, ad esempio, devono rispettare il nostro essere, non devono infliggerci sofferenze, non devono toglierci la vita e così via. Secondo Regan basta avere valore inerente per aver diritto ad un trattamento rispettoso. Conseguentemente, il “diritto all’eguale trattamento” viene considerato come il diritto fondamentale. Ma si può facilmente notare che in questo senso i diritti sono completamente riducibili ai doveri degli altri. Essi sono “ciò che spetta” ad un essere, ciò che gli deve essere riconosciuto, in qualche modo dato o non tolto. Se affermare che gli animali hanno

⁴¹ Per un esame della *benefit theory* e della *choice theory* rinvio a J. Waldron (a cura di), *Theories of Rights*, Oxford U.P., Oxford 1984.

⁴² Sulla differenza tra il linguaggio dei diritti basato su una relazione a due termini (soggetto e bene) o a tre termini (soggetto-bene-altro soggetto) cfr. J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, trad. it. di F. Di Blasi, Giappichelli, Torino 1996, p. 216 ss.

diritti significasse che abbiamo il dovere di rispettare il loro essere, allora si può ammettere che li abbiano, ma ciò è poco significativo. Il linguaggio dei diritti sarebbe alla fin dei conti superfluo, perché traducibile esaurientemente in quello dei doveri degli agenti morali.

- 2) “Avere diritti”, a volte, è in qualche modo legato ad “avere interessi”. Certamente ciò non può significare che basta avere interessi per avere per ciò stesso diritti. Non c’è dubbio che vi sono interessi che non possono essere considerati come diritti. Posso avere interesse per la moglie del mio vicino, ma non per questo ho un diritto nei suoi confronti. D’altronde, poiché tutti gli esseri viventi hanno in qualche modo interessi⁴³, si dovrebbe concludere che tutti gli esseri viventi hanno diritti. Il che è palesemente eccessivo. Anche in questo caso il linguaggio dei diritti diverrebbe insignificante per l’ampiezza della sua applicazione⁴⁴. Si dovrebbe, allora, trattare di interessi del tutto particolari in quanto collegati al senso globale del proprio benessere. Si tratterebbe d’interessi che hanno solo quegli esseri che percepiscono se stessi come entità unitaria e distinta, cioè l’interesse globale alla propria identità e continuità nel tempo. Di conseguenza solo i soggetti, che hanno questo tipo d’interessi, avrebbero diritti. Li avrebbero, pertanto, quasi tutti gli esseri umani e gli animali superiori, ma non i comatosi irreversibili (umani o non), che non si percepiscono come unità distinta. Quale vantaggio ci sarebbe nel collegare in tal modo i diritti agli interessi? A parte il dovere degli agenti morali di rispettare questi interessi vitali, non si può dire che vi sarebbe alcun altro guadagno. Avere un diritto deve significare qualcosa di più di avere un interesse. Si deve trattare di qualcosa collegata alla particolare relazione che si ha

⁴³ Secondo McCloskey gli animali non hanno diritti, perché non possono possedere qualcosa e perché non possono avere interessi. Ma che gli animali abbiano interessi non può essere negato. Cfr. H.J. McCloskey, *Rights*, in “Philosophical Quarterly”, 15, 1965, pp.115-127 e anche dello stesso, *Moral Rights and Animals*, in “Inquiry”, 22, 1979, pp.23-54.

⁴⁴ Non si possono ovviamente considerare come diritti quelle che molto discutibilmente Singer chiama le “libertà” basilari dell’animale: voltarsi, pulirsi, alzarsi, sdraiarsi e stendere gli arti liberamente. Cfr. P. Singer, *Liberazione animale*, cit., p. 155.

con i propri interessi, al modo stesso con cui essi vengono perseguiti e curati. Non tutti i soggetti-di-una-vita hanno lo stesso tipo di relazione con i loro interessi vitali. Per questo di per sé la nozione di interesse - è bene ribadirlo - non è sufficiente per essere titolari di diritti, ed alcuni ritengono che non sia neanche necessaria.

- 3) “Avere diritti” è spesso usato per indicare la libertà di fare qualcosa. Quest’uso ha radici profonde nella storia dei diritti ed è già con chiarezza evidenziato a partire da Hobbes e Spinoza⁴⁵. D’altronde i diritti dell’uomo sono nati dalla lotta della libertà umana contro il potere politico. Si suggerisce così che avere un diritto significhi fondamentalmente essere liberi da un obbligo, non essere normativamente vincolati a fare qualcosa. Da questo significato negativo di libertà (*libertà da*) si potrà poi desumere anche il significato positivo (*libertà di*), ma in ogni caso il primo resta più originario e fondamentale. Se applichiamo quest’uso al nostro problema, dobbiamo necessariamente concludere che solo gli agenti morali possono avere in questo senso diritti, perché solo essi possono essere normativamente obbligati e, conseguentemente, liberi da tale vincolo. Gli animali nonumani non possono essere né liberi, né non liberi da obblighi, perché - com’è ammesso da tutti gli animalisti - non possono avere doveri. Certamente si può usare un concetto fisico di libertà come non impedimento nel movimento, ma anche in tal caso bisogna abbandonare il linguaggio dei diritti, che è per definizione normativo. In ogni caso quest’identificazione dell’aver diritti con il non essere obbligati non è corretta. La mera assenza di un obbligo non dà - come erroneamente pensa Bentham⁴⁶ - per ciò stesso il diritto di fare qualcosa. D’altronde, si può benissimo avere il diritto di fare una cosa e,

⁴⁵ Cfr. il cap.XIV del *Leviatano* e il cap.XVI del *Trattato teologico-politico*.

⁴⁶ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), ed. by J.H.Burns - H.L.A.Hart, The Athlone Press, London 1970, cap.XVI.

al contempo, avere dei vincoli derivati da una promessa o da un contratto o da norme morali nell'esercizio di questo diritto.

- 4) "Avere diritti" è spesso usato per indicare la possibilità di pretendere qualcosa da qualcuno, che è normativamente obbligato ad esaudire questa richiesta⁴⁷. La pretesa ha, perciò, due volti: è pretesa *di* un bene (*in rem*) ed è pretesa *verso* (o contro) qualcuno (*in personam*). Si discute se basti il primo aspetto per aversi in senso proprio una pretesa, come se ogni bisogno essenziale fosse una sorta di richiesta rivolta al "mondo"⁴⁸. In questo senso tutti gli esseri viventi avanzerebbero pretese di aver soddisfatti i loro bisogni. Ma questo non significherebbe affatto che abbiano diritti. La pretesa, che appartiene al linguaggio dei diritti, ha un carattere normativo, cioè è un rivolgersi ai doveri di altre persone nei confronti del titolare del diritto. È la pretesa che si ha un diritto, cioè che qualcosa è dovuto sulla base di un giusto titolo e non come dono o favore. Da questo punto di vista l'attività del pretendere qualcosa come un diritto è propria solo degli esseri morali. Gli animali non hanno il concetto di "diritto". Il fatto che si possa avanzare pretese per conto di altri, che sono i titolari di un diritto, dimostra ancor più chiaramente - se ce ne fosse bisogno - che il diritto non s'identifica con la pretesa. Gli agenti morali possono pretendere legittimamente che gli animali siano trattati con rispetto e non con crudeltà, ma ciò non implica affatto che per ciò stesso gli animali abbiano in senso proprio diritti. Voglio dire che non basta - come invece ritiene Regan - possedere valore morale per avere diritti. Soltanto particolari forme di pretesa e specifiche giustificazioni di essa sono strettamente collegate ai diritti. Non si può, dunque, identificare l'aver un diritto con ogni pretesa in qualche modo valida.

⁴⁷ Cfr. J. Feinberg, *The Nature and Value of Rights*, in *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, cit., pp.142-155.

⁴⁸ È ciò che sostiene W. James, *The Moral Philosopher and the Moral Life*, in *Essays on Pragmatism*, ed. by A.Castell, Hafner, New York 1948, p.73.

Abbiamo visto che l'aver diritti in senso pieno non si può considerare come il mero riflesso dei doveri altrui, non si può identificare con l'aver interessi vitali, con l'essere liberi di fare qualcosa e con il pretendere qualcosa nei confronti di altri soggetti. Eppure non c'è dubbio che nei "diritti" tutte queste cose sono in qualche modo implicate, anche se nessuna di esse soddisfa adeguatamente da sola tale concetto. Ma non è possibile cogliere la connessione fra tutti questi aspetti finché non si risponde alla domanda cruciale: qual è il titolo appropriato che abilita un essere al possesso di diritti?

Ovviamente non è soddisfacente la risposta che rinvia alle norme giuridiche positive: hanno diritti tutti gli esseri a cui sono conferiti diritti dalle norme di un determinato sistema giuridico. Se così fosse, non si potrebbe mai - come fanno gli animalisti - criticare queste norme per aver ignorato o, peggio, represso diritti preesistenti. Per questo i sostenitori dei diritti degli animali sono tendenzialmente giusnaturalisti. I diritti hanno una qualche fondazione ontologica, cioè riposano in qualche modo su caratteristiche proprie alla prassi vitale dei soggetti.

La varietà stessa delle specie di diritti è rivelativa della natura dell'essere a cui essi si riferiscono e della prassi tipica che intendono tutelare. Ci sono esseri che hanno una sorta di "diritto globale ai diritti", cioè che sono potenzialmente aperti a tutta la molteplicità di forme che i diritti possono assumere. Esseri a cui conviene o è appropriato non questo o quel diritto particolare, ma tutto il genere stesso dei diritti. Anche se di volta in volta e nelle situazioni date non si può dire che abbiano tutti i diritti possibili, tuttavia potrebbero in linea di principio aver titolo a loro riguardo.

Il poter essere titolari di diritti è proprio di tutti quegli esseri che hanno, in linea di principio e normalmente, una prassi di vita che richiede come tutela giuridica il riconoscimento o il conferimento di diritti. Il mondo dei diritti, per quanto complesso ed articolato possa essere, è una realtà normativa unitaria quanto al titolo di accesso. Da questo punto di vista non può essere frantumato o scomposto. Non si può affermare che alcune specie hanno solo alcuni diritti, ma non tutti: o li hanno in linea di principio tutti o non hanno

propriamente diritti. Non è corretto sostenere che gli animali abbiano “diritti limitati”, come quello della vita o di non essere trattati crudelmente⁴⁹, mentre non possono avere, ad esempio, diritto alla libertà di pensiero o di culto⁵⁰. Ciò però non significa che la libertà di movimento non rientri tra quelle cose che appartengono al trattamento rispettoso dell’animale e che gli esseri umani abbiano il diritto di rinchiuderlo in uno zoo per il loro divertimento.

La teoria dei “diritti limitati” va contro la natura stessa dei diritti, che non sopporta limiti o restrizioni all’interno della categoria di esseri a cui si applica. In caso contrario si ritornerebbe a sostenere che vi sono uomini con “diritti limitati” e uomini con “diritti illimitati”. I diritti - a differenza delle pretese - non tollerano gradazioni, né esclusioni: o tutti i diritti o nessun diritto.

Singer ha sostenuto che ammettere l’eguaglianza tra uomini ed animali non significa attribuire agli uni e agli altri gli *stessi* diritti, ma solo un’eguale considerazione rispettosa. Il principio fondamentale di eguaglianza non prescrive un eguale o identico trattamento⁵¹. Se è così, allora bisogna diversificare il trattamento sulla base di ciò che spetta ad ognuno secondo la sua specifica prassi di vita. I diritti riguardano proprio la questione del trattamento. Non ogni trattamento rispettoso è regolato dai diritti, ma solo quello che si rivolge ad esseri che hanno una vita morale. V’è anche il dovere di rispettare gli esseri che hanno solo valore morale e, conseguentemente, che non hanno diritti.

Notiamo, infine, che, se un animale avesse diritti, avremmo il dovere di proteggerlo anche dalle minacce che provengono dagli altri animali. Dovremmo cercare d’impedire che il leone aggredisca la gazzella e il gatto il topo. Non è affatto convincente l’argomento di Regan per cui i diritti si hanno solo nei confronti degli agenti morali e non nei confronti di altri animali. Se,

⁴⁹ Come ritengono, ad esempio, A.N.Rowan and J.Tannenbaum, *Animal Rights*, in “National Forum”, 66, 1986, pp.30-33. R.W. Galvin, *What Rights for Animals? A Modest Proposal*, in “Pace Environmental Law Review”, 2, 1985, pp.245-254, propone di riconoscere agli animali solo tre diritti legali basilari: il diritto di vivere secondo la loro natura, il diritto di vivere in un habitat adatto alla loro esistenza normale, il diritto di non essere sfruttati.

⁵⁰ Attribuisce agli animali anche il diritto di libertà J. Rachels, *Diritto alla libertà?*, in S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali*, cit., trad. it. di M.Ripoli, pp.197-216.

⁵¹ Cfr. P. Singer, *Etica pratica*, trad. it. di G.Ferranti, Liguori, Napoli 1989, p.18.

infatti, un essere ha diritti per il valore intrinseco che possiede, li ha in assoluto e verso tutti (*erga omnes*). All'agente morale competerà l'obbligo di custodire tale valore nei confronti di ogni attentato possibile. Ma ciò condurrebbe inevitabilmente ad un'estinzione delle specie viventi di ampie proporzioni. Ed è per questo che in generale il movimento ecologico non guarda con favore ai diritti degli animali⁵². Titolari di diritti possono essere solo gli individui, e non le specie, e solo gli individui di quella specie in cui ogni suo membro ha un valore che trascende quello della specie stessa.

Non basta percepire se stessi come entità distinta - cosa propria del primo grado di soggettività -, perché ciò non significa ancora un distacco dai propri immediati interessi, né significa ancora una capacità di valutazione e di determinazione del benessere complessivo in un globale progetto di vita, in cui il bene per sé e il bene in sé s'incontrano. Avere diritti richiede l'uno e l'altro, ed è qualcosa d'irriducibile ad avere doveri, anche se solo chi ha doveri ha anche diritti.

Tutto ciò riguarda l'aver diritti in senso proprio e pieno sia in senso morale sia in senso giuridico, ma, poiché dobbiamo riconoscere che certi animali nonumani hanno una certa qual soggettività e abbiamo doveri diretti nei confronti del loro particolare valore morale, si devono estendere anche a loro forme di tutela giuridica simili a quella che è propria dei *legal rights*⁵³.

Essere giusti con gli animali

Anche se è impossibile avere relazioni contrattuali con gli animali, tuttavia, specie con quelli dotati di soggettività, possiamo intrecciare legami che creano e rafforzano interdipendenze e una certa qual reciprocità.

Ciò è più che evidente anche ad un osservatore superficiale. Per alcuni il rapporto con gli animali è più intenso, e in molti casi preferibile, a quello con

⁵² L'incompatibilità tra l'eco-olismo di Leopold e l'individualismo dei diritti è sostenuta da S. Gendin, *Animal Rights and Ecobolism are not compatible*, in "Between the Species", 4, 1988, pp.23-27, mentre si sforza di armonizzarli J.B. Callicot, *Animal Liberation and Environmental Ethics*, in "Between the Species", 4, 1988, pp.163-169.

⁵³ Che gli animali abbiano "diritti" solo in senso analogico o derivato, è sostenuto, da ultimo, da M. Reichlin, *Gli animali hanno diritti?*, in "Filosofia e Questioni pubbliche", 4, 1, 1998, pp. 119-137.

gli altri uomini. Esso conduce ad una comunicazione di sentimenti e ad una mutua dedizione, simile a quella dei legami con altre persone. Salta agli occhi anche la progressiva espansione di queste relazioni affettive in una società individualista e tecnologica. D'altronde, se il problema del trattamento e dei diritti degli animali ha raggiunto nel nostro tempo un elevato grado di diffusione mai conosciuto prima, lo si deve proprio a questo maggiore avvicinamento dell'uomo al loro mondo. E non si tratta solo degli animali domestici, che da sempre hanno fatto parte dell'arredo ambientale dell'uomo. È stupefacente constatare anche l'attrazione che esercitano animali non addomesticabili e spesso pericolosi. Tigri, leoni, pantere, squali e alligatori possono trovarsi nel giardino del nostro vicino di casa.

Certamente le motivazioni di questo interesse dell'uomo contemporaneo per gli animali possono essere tante e non tutte dettate da un genuino rispetto nei loro confronti. La solitudine, conseguente al logoramento delle relazioni umane, può enfatizzare i legami con esseri nonumani, che almeno non deludono mai. Il desiderio di grandezza e di potenza può cercare di esprimersi nel dominio di un animale selvaggio, come d'altronde facevano i re con i loro serragli, simbolo del loro dominio sui sudditi recalcitranti. In ogni caso, però, siamo oggi più vicini al mondo degli animali; ne conosciamo meglio le sofferenze, di cui spesso noi stessi siamo la causa prima; ne scrutiamo meglio la psicologia; ne rivalutiamo le doti e le qualità e ci poniamo il problema del loro benessere.

I legami tra i soggetti hanno per contenuto la soggettività come tale. Non ci si rapporta all'altro in riferimento a qualcosa di diverso della sua stessa soggettività. Il contenuto dei legami intersoggettivi è la soggettività stessa e la sua identità. Ciò significa che i termini della relazione rientrano nell'ottica dell'alterità. I legami con gli animali (siano essi di tipo affettivo o di tipo cooperativo) non solo sono (o dovrebbero essere) ben diversi dai rapporti che abbiamo con le cose, ma rientrano nei rapporti che abbiamo con *altri* da noi, cioè con entità distinte dotate di una loro identità, di propri interessi e di un unitario senso del proprio benessere. Perciò anche in questo tipo di relazione

intersoggettiva basata sul legame di vita c'è in certo qual modo una regola di giustizia, che non consiste nel riconoscere diritti in senso proprio, ma in un principio di rispetto per una soggettività che, seppur diversa dalla nostra, ha qualcosa di simile alla nostra⁵⁴. Certamente questa regola non è bilaterale, non è reciprocabile, non è simmetrica. Tuttavia appartiene pur sempre in qualche modo alla giustizia, perché si tratta di rispettare ciò che è proprio di un soggetto con cui siamo in relazione. Siamo quindi di fronte ad una forma di relazione che non ha tutte le caratteristiche tipiche della giustizia (parità ontologica, piena reciprocabilità e piena corrispondenza tra diritti e doveri), e tuttavia deve considerarsi come un grado di giustizia in senso analogico, perché c'è un valore morale da rispettare, che è rappresentato dalla vita e dal benessere di un soggetto altro da noi. Per renderci meglio conto che qui è pur sempre la giustizia in gioco, porterò un esempio tratto dalla legislazione italiana.

Com'è noto, nel 1993 è stato modificato l'art.727 del codice penale italiano riguardante il reato di maltrattamento degli animali. Da un confronto tra il testo originario e quello modificato⁵⁵ salta agli occhi che la giustificazione della tutela dell'animale è posta nel rispetto delle sue caratteristiche, della sua natura, del suo modo di vivere naturale o acquisito. Questo tipo di giustificazione era assente nel testo originario, che era chiaramente ispirato dalla tutela dei sentimenti umani e sociali di pietà e di compassione nei confronti della sofferenza di animali malati o di età avanzata. Ora sembra che oggetto della protezione giuridica non siano più i sentimenti umani verso gli animali, ma gli animali stessi secondo la loro identità naturale, e non più

⁵⁴ Cfr. S. Maffettone, *Le ragioni degli altri*, Il Saggiatore, Milano, 1992.

⁵⁵ Il primo comma del testo originario era così formulato: «Chiunque incrudelisce verso animali o senza necessità li sottopone a eccessive fatiche o torture, ovvero li adopera in lavori ai quali *non siano adatti per malattia o per età*, è punito con l'ammenda da lire ventimila a seicentomila». Il primo comma del nuovo testo suona così: «Chiunque incrudelisce verso gli animali senza necessità o li sottopone a strazio o sevizie o a comportamenti e fatiche insopportabili *per le loro caratteristiche*, ovvero li adopera in giochi, spettacoli o lavori insostenibili *per la loro natura*, valutata *secondo le loro caratteristiche anche etologiche*, o li detiene in condizioni *incompatibili con la loro natura* o abbandona animali domestici o che abbiano *acquisito abitudini* della cattività è punito con l'ammenda da lire due milioni a lire dieci milioni» (i corsivi sono miei).

soltanto gli animali più simili o vicini all'uomo, ma «qualsiasi animale» indipendentemente dalle sue particolari relazioni con l'uomo.

Certamente si potrà continuare a sostenere che l'oggetto della tutela penale non è cambiato affatto, cioè che essa è sempre diretta ai sentimenti umani nei confronti degli animali. Solo che questi si sono affinati ed estesi, abbandonando ogni riferimento direttamente antropocentrico; si è conquistata la consapevolezza ecologica che l'animale fa parte integrante di quell'equilibrio della natura che è interesse dell'uomo mantenere e proteggere. Ma quest'interpretazione, dettata dalla persistente convinzione che le questioni di diritto e di giustizia (e in particolare la tutela penale) si pongano solo tra esseri umani, non è convincente. Il nuovo testo, infatti, non si limita a perseguire i casi di sofferenza ingiustamente inflitta agli animali, ma prevede anche i casi in cui essi sono trattati in modo incompatibile con la loro natura, anche se ciò non produce loro alcuna sofferenza. Mentre nella prima ipotesi potremo sempre dire che la sofferenza degli animali ferisca anche i sentimenti umani, nella seconda ipotesi non si vede come i sentimenti umani possano venire offesi in qualche modo se non il "sentimento" del rispetto per l'essere vivente in quanto tale. Appare invece evidente che l'oggetto diretto della tutela sia l'identità naturale dell'animale e che si presenti come un'esigenza di giustizia rispettare lo stile naturale di vita di tutti gli esseri viventi. Ma questo dato di fatto ci aiuta a cogliere una nuova estensione analogica del concetto di giustizia.

L'ampliamento degli orizzonti della giustizia è possibile sulla base del principio per cui essa è innanzi tutto una virtù che riguarda il comportamento nei confronti degli altri. Certamente in primo luogo gli *altri* sono quelli come noi, cioè gli altri esseri morali, ma il fatto dei legami personali che abbiamo in varia forma con gli animali ci fa scoprire che essi rientrano in una certa misura e con gradazioni nella categoria analogica dell'*alterità*. Ed è per questo che sono attratti nella logica della giustizia. Questo processo di ampliamento progressivo dei destinatari della giustizia è destinato ad accrescersi ulteriormente, come già s'è notato avvenire nella più recente legislazione sul

trattamento degli animali⁵⁶. D'altronde anche con gli uomini è successa una cosa del genere. Dapprima i legami personali inducevano a riconoscere come simile ed eguale solo l'appartenente alla propria famiglia, alla propria città, al proprio gruppo sociale, etnico o razziale; solo progressivamente noi abbiamo raggiunto la consapevolezza dell'eguaglianza di tutti gli uomini per il solo fatto di appartenere alla comune umanità. Allo stesso modo, dapprima i legami personali con animali domestici ci fanno sensibili alle esigenze della loro natura, ai loro interessi e alle loro sofferenze e, progressivamente, la nostra attenzione si allarga a tutti gli esseri viventi.

Tutto ciò deve però rispettare il principio di gradualità. Gli animali sono in varia misura vicini a noi per somiglianza e per soggettività. Il massimo grado della soggettività, presente nella persona, ci aiuta a cogliere anche le minime tracce di soggettività presenti negli animali, che vengono così riconosciuti come in una certa misura appartenenti al *nostro* mondo e, pertanto, partecipi della giustizia.

La giustizia è, dunque, un territorio che si va progressivamente allargando. Essa ha un centro ed una periferia. Nella sua forma principale essa ha luogo tra esseri morali, che si riconoscono come eguali e si rendono reciprocamente "giustizia". Nelle sue forme periferiche essa è una prerogativa di agenti morali, che riconoscono e rispettano la natura e gli interessi di esseri diversi da loro, con cui però comunicano in qualche modo per somiglianze significative.

Siccome la giustizia è caratterizzata dalla presenza di un dovere morale diretto verso un altro soggetto, bisognerebbe parlare di "doveri di giustizia" solo in riferimento ad una soggettività umana o nonumana. Negli altri casi, piuttosto che di dovere di giustizia, dovrebbe parlarsi del dovere morale generale ad aver cura della vita e della natura.

Vi sono, dunque, due modi di considerare la giustizia. V'è una giustizia in senso stretto o proprio e una giustizia in senso generale o ampio. Potremmo

⁵⁶ Per una teoria pluralistica della giustizia in una prospettiva di cerchi concentrici basati su una gradazione delle somiglianze cfr. P.S. Wenz, *Environmental Justice*, State University of New York Press, Albany, NY, 1988.

anche parlare di una “giustizia politica”, che riguarda le relazioni tra gli uomini e le loro aggregazioni societarie, e di una “giustizia naturale”, che riguarda le relazioni tra i soggetti a qualunque grado ontologico appartengano.

I due significati della giustizia sono entrambi collegati al diritto e, in esso, comunicano tra loro, perché in ogni caso si tratta in qualche modo di riconoscere “ciò che spetta”. La spettanza ha qui chiaramente un senso analogico, la cui *ratio* è il riconoscimento della prassi propria di ogni essere vivente, cioè di quella che tradizionalmente si chiama la sua “natura”. Quando questa natura raggiunge, anche se in grado minimo, la configurazione della soggettività, allora “ciò che spetta” diventa oggetto di un dovere morale *diretto* nei confronti di un centro unitario d’interessi, volto a raggiungere un proprio benessere, e in esso trova la sua giustificazione. E ciò consente di parlare in senso proprio, anche se analogico, di “giustizia”.

Entrambe le forme di giustizia s’inscrivono all’interno del movimento tendenziale verso la benevolenza universale. Questo processo non può arrestarsi ai beni umani, ma si estende verso tutto ciò che è bene per un essere vivente. La giustizia prende le mosse dalla benevolenza e partecipa al suo respiro universale. Anzi, la situazione di fatto è ancor più complessa, perché, mentre la giustizia politica in ragione del pluralismo etico tende a restringersi al grado minimo condiviso da tutti e ad assumere un volto quasi esclusivamente procedurale, la giustizia naturale spinge verso un allargamento dei nostri doveri morali che va ben oltre gli animali e si estende alle piante, alle rocce e alle bellezze naturali. Uomini, in disaccordo tra loro sui criteri della giustizia politica, più facilmente s’incontrano nel rispetto degli esseri nonumani e del loro ambiente vitale.

In conclusione, volgendo le spalle a Kant, l’imperativo della ragion pratica, che trascende la natura e al contempo orienta verso la solidarietà umana nei confronti di ogni essere vivente, è meglio espresso da Rosmini quando dice: *rispetta ogni essere nel suo ordine.*